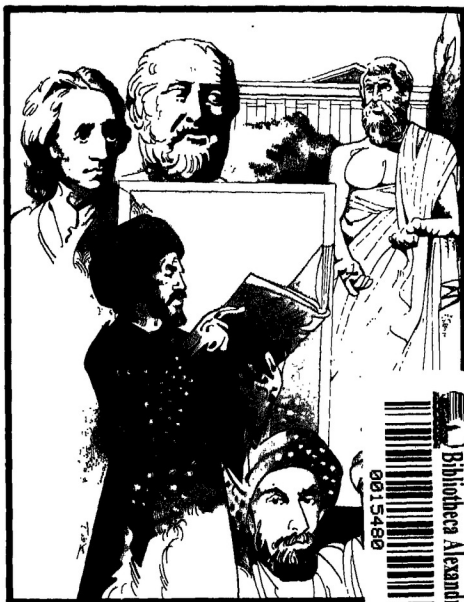


إعداد
الشيخ كامل محمد عويضة

الإعلام والفلسفة

الفردنورت هوأيتهدا

فلاسوف العلم والعلماء



دار الكتب العلمية

الاعلام من الفلاسفة

الفرد نفارت هوليتهدنا

فيلسوف العلم والعلماء

إعداد
الشيخ كامل محمد محمد عويضة

مراجعة
أ.د. محمد عقيب الدين
عمر حلية اللغة العربية بالنسبة إلى

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

جميع الحقوق محفوظة
لدار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان

ص.ب: ٩٤٢٤/١١ - تلکس: ٤١٢٤٥ Le - Nasher

هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٢٣ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣

فاکس: ٦٠٢١٢٣/٩٦١١/٠٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

١ - حقيقة الفلسفة :

لاقت الفلسفة في كل العصور نقداً بلغ حد التجريح . لم يلبث كل باحث وكل فيلسوف أن عمل على تنفيذها . وعندما نتكلم عن الفلسفة نقصد الميتافيزيقا بوصفها فرع التخصص الوحيد الذي بدأت به الفلسفة والذي بقي لها من بين جميع الفروع المعرفية الأخرى . وقد قولت الفلسفة أو الميتافيزيقا خلال العصور المختلفة وحتى أيامنا هذه باللوان من النقد الذي لا رحمة ولا هوادة فيه .

وصادفتها أزمة أخيرة في مستهل هذا القرن كادت تعصف بها وتخرجها من دائرة العلوم البشرية . ويبدو أن تلك الأزمة قد تركت فعلاً أثراً دامية على جبين الفلسفة الميتافيزيقية إلى حد لم نعد نتوقع معه أن تظهر من جديد فلسفات مذهبية متكاملة أو أبنية فكرية شامخة على نمط تلك التي وضعها أرسطو وأسينوزا وهيجل وكانط . ما من أحد يجرؤ اليوم أن يخرج مذهباً ميتافيزيقياً على نحو مذهب أفلاطون أو بيكارت ولا تصور أن إنساناً من أبناء هذا القرن سيشعر بحنين إلى إيجاد موقف يشبه تلك المواقف التي خلفها لنا التراث الفكري . كل ما يمكن تصوره هو أن بعض الفلاسفة يتخذ نقط انطلاق عصرية مصبوعة بميول خاصة من هذا الفيلسوف أو ذاك .

وقد واجه بعض الفلاسفة مذاهب الميتافيزيقيين بأكثر من النقد الصريح . فقد رفض أولئك الفلاسفة تلك المذاهب رفضاً كلياً تاماً وأتبعوا في رفضهم ذاك أساليب شتى . فمنهم من نقدها معتمداً على أسس الفلسفة التي جاءوا بها . ومنهم من خرج من دائرتها معلناً عليها الإنكار والدحض مستنداً إلى غير أصولها

المبدئية . أو بمعنى آخر هناك من رفضها معتمداً على أصولها الخاصة بها وهناك من رفضها منكرأ كل ما لها من أصول ومبادئ . . . من الفلاسفة من نقد الفلسفة من الداخل ومنهم من نقدها من الخارج .

أما من قام بنقد الفلسفة من الخارج فهم المسمون باسم جماعة الفاعلية . ولما كانت كل فاعلية هي انحطاط بالفلسفة على حد تعبير الكيه أستاذ الفلسفة بالسوريون فقد ظلت هذه الجماعة بعيدة عن التأثير الحقيقي في مجالات الفكر الفلسفي الأصيل . أما الذين نقدها من داخلها فقد وصلوا أحياناً إلى حد الفتك بها . . . ولكن كما أن الرفض داخل في طبيعة الفلسفة ذاتها وضمن عملياتها فقد أدى انتقادهم إلى إنعاشها وزيادة الحياة في شرايينها . ومن هنا كان الرفض الفلسفي ولا يزال من صميم العمل الفلسفي الخالص . ولا تزال الفلسفة تبهج وتحفل للمذاهب النقدية أكثر من احتفالها لسواها لأنها تعد هذا النحو من مواقف المفكرين أكثر جرأة واقتحاماً وتحقيقاً لرسالة العقل . وبذلك تنظر إلى الفلسفات النقدية بوصفها أهم وأجدى من سواها .

فالنقاد الأول - أي ذلك الذي ينقدها من خارج أسوار الفلسفة - يعتمد في نقده على الإنكار لحقيقتها على نحو ما تفعل الماركسية والوضعية المنطقية . إن هاتين الفلسفتين - إن صح وصفهما بهذه التسمية - تقومان بالاعتراض على الفلسفة كمهمة من مهام العقل والفهم وتقومان من ثم بإلغائها دون تعرف على قضاياها أو نظر في موضوعاتها . أما الناقد الثاني فيأتي في العادة بعمل ملائم لطبيعتها لأنه يرفضها بقصد العبور إلى ما يليها كما هو الشأن عند أرسطو بالنسبة إلى فلسفة أفلاطون (الصيديق أفلاطون) وعند إسيبنوزا بالنسبة إلى ديكرات وعند كانط بالنسبة إلى لينتس أو هيجل بالنسبة إلى شيلخ . فالفلسفة بهذا المفهوم النقدي الثاني محاولة مستمرة لاجتياز مرحلة بعد مرحلة ولتخطي مشاكل الفكر بالصورة التي تظهر فيها عند فيلسوف بعينه .

وواضح من هذا كله أن الناقد الأول ينظر إلى الميتافيزيقا على أنها وهم وأنها خلو من المعنى ولا جدوى من ورائها . ويحكم أيضاً على نفسه في هذه الحالة بأنه غير مدرك للباعث الأصلي الذي نشأت عنه الفلسفة أو الذي صدرت الفلسفة بشأنه وبأنه لم يتعرف على موضوع بحثها ولم يستطع أن يلم بحقيقتها كعلم . أما

الناقد الثاني فقد فطن إلى أن الفلسفة لا يمكن أن يمسك المرء بخيطها من الوسط أو من النهاية. عرف هذا الناقد الثاني جيداً أن الفلسفة تواصل سيرها من رفض إلى رفض ومن تصحيح إلى آخر وأنها قد تقيم رفضها على أساس نقلة كاملة كما حدث بعد الكوجيتو الريكارتى أو على أساس هدم جانب معين كما يحدث عادة عند إحلال نظرية محل أخرى.

وينظر الوضعيون إلى نقد الفلسفة باعتباره قضاء على الميتافيزيقا ذاتها ونفياً لكل صورها ونماذجها. وهذا فهم ساذج في الواقع، وهو أيضاً دليل على عدم إدراك حقيقي لمهام الفلسفة وعلومها. إذ تحرص الميتافيزيقا على النقد حرصها على كيانها وعلى أصولها. تحرص الميتافيزيقا على النقد بوصفه من أوليات المهام الفلسفية ذاتها. وحرصها ذلك ناشئ عن أنها تعد نفسها رفضاً مستمراً لمشكلاتها. ولا خلاف في أن النقد جزء من طبيعة الفلسفة وفي أنه متسق مع نظامها العام بحيث نظر إليه كإلزام بوضف ميتافيزيقا الميتافيزيقا. ويمكن التحقق من معنى النقد عند كانط بمراجعة خطابه إلى ماركوس هرتس.

فالنقد بهذا المعنى هو الميتافيزيقا ذاتها وقد اكتسبت إحساساً أكثر وضوحاً بوضعها وأهدافها وحدودها. وتعرض أردمان لهذا الموضوع الشيق في كتابه عن أفكار كانط حول الفلسفة النقدية المنشور في لايبسيش بألمانيا سنة ١٨٨٥.

ولا يتأتى مثل هذا الفهم لدى ناقد الفلسفة إلا إذا بدأ يمسك الخيط من أوله، وأطلع على تاريخ الفلسفة اطلاعاً واعياً دقيقاً. فهكذا يمكنه أن يكتسب الشعور بالدفع الأفلاطونية الأولى نحو التعالي وأن يضيف إلى ثقافته هذه الخبرة في اجتياز المراثيات وفي عبور المشاهدات وفي الإحساس بالعقلية المثبوتة في المادة العقل. عندئذ يكون الناقد قادراً على أن يظل فيلسوفاً على الرغم من نقده المتصل للفلسفة. ذلك أنه سيستخدم الألفاظ استخداماً سليماً واعياً في هذا الإطار النقدي وستعني كلمات الفلسفة كل شيء بالنسبة إلى كيانه الفكري. إن الاعتراف باللعبة هو أول الطريق إلى المشاركة فيها. ولا بد للمرء من اجتياز مرحلة طويلة من الممران التقليدي حتى يتأتى له في النهاية امتلاك ناصية الموضوعات وتمييز معالمها.

وقبل أن يحاول الناقد من خارج دائرة الفلسفة أن يتحسس ألفاظنا في الفقرة السابقة أو ما قبلها بشيء من الامتناع أو الإنكار أطلب إليه أن يحترس قليلاً وأذكره بضرورة الثاني في استكاره. وسأحاول أن أشرح له وضعاً قد لا يعرفه حتى الآن وهو أن الفلسفات قد تعقدت مذهبياً إلى درجة لم تعد تسمح لأحد باقتطاع الكلام أو العبارات من كيانها العام للنظر فيها بعيدة عن ظروفها. إذ يشبه ذلك اقتطاع جزء من لوحة والنظر فيه وتأمله.

والناقد الماركسي لا يستطيع أن يتخلى عن نقده. فهو لا يستطيع من ناحية أن يتحلل من التمرکز الذاتي الذي يتمتع به في تفكيره وتصف به كل مفهوماته وتصيب بصبغته كل عباراته القاموسية في تعريف المصطلحات الفلسفية. وهو لا يستطيع من ناحية أن يتخلى عن موقفه المدرسي المترابط مع جملة مفاهيمه الاقتصادية والسياسية الحتمية الصارمة. وهو لا يستطيع من ناحية ثالثة أن يوقف نشاطه الأصيل من معاداة الفلسفات التي يطلق عليها اسم المثالية ما دامت غير ماركسية. فعداوته لكل فلسفة غير الفلسفة الماركسية جزء من المفاهيم التي سبق اعتناقها وجانب من جوانب التقيؤ لجذور اجتماعية يفترضها كأي افتراض مسلم به سلفاً. ولذلك يعد الرفض الماركسي للفلسفة نوعاً من الفلسفة الغيبية.

أما الناقد الوضعي فالأمر عنده يرتكن إلى ضرب من الوهم. إنه يتصور أن حلول كل المسائل قد توافرت له بعد أن استتب له الأداء اللغوي ولانت له وسائل التحليل للقضايا. وكمن وضع رأسه في الرمال استطاع الوضعي المنطقي أن يطيح بكل مسائل الوجود والمعرفة والزمان والمكان والعلية. وتخلص بذلك من كل تاريخ الفلسفة ومن كل مشاكل الفلسفة وجلس في النهاية يتأمل الحصاد. فالوضعي المنطقي وإهم لأنه قد تصور الفلسفة تصوراً غاضباً من ازدحام المشاكل ولأنه لم يدرك إطلاقاً المؤديات الحقيقية الماثلة من جراء التقدم الحاصل بالفعل داخل حدود المعنويات. لا يتصور الوضعي المنطقي مجالاً يدعى مجال المعنويات والقيم ولا يدرك أن التقدم الحاصل في هذا المجال هو هو عمل الفلسفة. يريد الوضعي المنطقي أن يرى حديداً يتحرك وطوراً يقع كيما يقطن إلى وجود المسائل الفلسفية. إما أن تقول له أن «لأنا أفكر» أو «الكوجيتو» الفلسفي قد

تغير من عصر لعصر فهذه مسائل لا يدركها ولا يفهمها ولا يريد أن ينصت لأي أقوال تتعلق بها .

وأخطر ما في عمل الوضعي المنطقي هو أن يتمسك بموقفه في الكلام باسم المنطق . ويظن أن هذا يجيز له اقتطاع الكلمات والعبارات من أقوال الفلاسفة للتعريض بها . والغريب أولاً هو أننا لا نجد مثل هذا العداء السافر للفلسفة من قبل المناطقة الأصلاء الذين أوقفوا جهودهم وأبحاثهم على المنطق بالذات . كذلك لم تشهد الفلسفة الحديثة ظهور منطقي بالمعنى الصحيح من: أصحاب هذه النزعة . أي أن الفلسفة المعاصرة لم تشهد لأحد من بين أصحاب هذه النزعة الوضعية المنطقية بأنه من خيرة رجال المنطق على الرغم من أنهم يعدون المنطق موضوع بحثهم الأوحد ومجال نظرهم الذي لا يتخطونه إلى سواه .

هذا من جهة النقد الخارج عن دائرة الفكر الفلسفي ذاته فهو ليس في الواقع بالعمل السير . وتتطلب عملية الاجتياز الميتافيزيقي معاناة غير قليلة لموضوعات الفلسفة مع الحذر الشديد والدقة المتناهية في استخلاص النتائج . ذلك أننا إذا وصفنا الفكر الفلسفي في دفعته الأولى بأنه ميتافيزيقا فلسبب واحد وهو أنه اجتياز . والواقع أن نشأة الفكر مرتبطة بحدث هام وهو نقض عالم الظواهر الطبيعية وهدمه وتحول الحقيقة إلى ظاهر تخفني وراءه حقيقة أخرى من نسق مغاير ويجد الناس أنفسهم مدفوعين إلى البحث عنها واستخلاصها . فالدهشة الأولى هي السبب في تفتح بعد جديد وهو التعالي .

ومعنى ذلك أن مركز الاهتمام يتعد قليلاً عن موضعه الأول ويتجه مع ما يستشعره دون ما يمسك فعلاً بتلايبيه ويستعيد العالم نظامه من جديد عن وجهة نظر أخرى تقدم بها الفلسفة إلى نفسها ك مهمة تتطلب الاكتشاف والتعبير . وهذه الحركة البسيطة يطلق عليها اسم الاجتياز ، ويعد هذا الاجتياز أهم عامل في مساندة الميتافيزيقا . فمنذ ولدت الميتافيزيقا في الغرب أصبحت لا تنفصل عن ديناميكية الفكر الذي يفصم عرى روابطه بإحدى الحقائق من أجل التوجه إلى حقيقة أخرى أكثر أهمية وأعمق أساساً . ويبدو هذا الاجتياز على صورة انفصال فكري وكدفعة هابطة صاعدة متعالية .

وقد نمت هذه الديناميكية الفكرية في أوائل عهود الفلسفة اليونانية حول مشكلة

الطبيعة . وليس ما يدعو للاستغراب إطلاقاً أن يكون الاجتياز والتخطي هو السبب الأول في وجود الميتافيزيقا . فقد ظهرت إichاءات أول الكلام المفهوم ضمناً كما يقول جان قال وراء التغيرات التي لا تنقطع في دنيا الطبيعة . وكما لا ينبغي أن ننسى مصدر الانبثاق الأصيل في عالم الفكر الفلسفي لا ينبغي من باب أولى أن ننسى ارتباط الاجتياز دائماً بعالم الحس في دنيا الطبيعة . وهكذا تظل الميتافيزيقا أكثر من رفض وتحليل وملاحظة لعالم الطبيعة . بل لا بطيب لها من ثم إلا أن تشارك مشاركة جادة في التصعيد إلى دنيا المعنويات والقيم والمفاهيم ابتداء من المحسوس والمعتاد .

٢ - التعبير الفلسفي :

ينبغي أن يمضي وقت طويل جداً قبل أن يسلس لنا الأسلوب الكتابي في مواد الفلسفة . ستمضي سنوات قبل أن يقوى المشتغلون بالفلسفة على أن يتناولوا المشاكل بالأسلوب الفلسفي ، ستمضي أجيال قبل أن يعتاد القراء الاطلاع على كتابات الفلاسفة . وستمضي سنون طويلة قبل أن تستقر الكلمات المختلفة داخل إطارات الاستخدام الفلسفي السليم . ولا بد أن يقلق القراء إذا طلع عليهم أحد الكتاب بموضوع فلسفي لأن الكلمات لم تقو على تقبل القراء كل ما يدور بخلد الكتاب والشعراء والفلاسفة من معان . سيجيبنا أحد الناس قائلاً : ولكن العرب استطاعوا في العصور الوسطى أن يعبروا عن شتى المعاني والاستعمالات الفلسفية وغيرها في ألفاظ محددة .

ونجيب على ذلك بقولنا : نعم العرب استخدموا كلمات وفيرة للدلالة على أشياء كثيرة في عالم الحس ولم يعد مع ذلك استخدامها اليوم جائزاً . ولو كان الناس قد بلغوا في أيامنا هذه مرتبة الدقة القديمة في إلصاق الكلمات بمسمياتها على نحو ما فعل العرب في حياتهم العامة لأمكنهم اليوم أن يستخدموا ألفاظ الفلسفة العربية القديمة لمدلولاتها الفلسفية وأن يزيدوا عليها ما توافر لهم في الاستعمال الطارئ الحديث .

والمشكلة بعد ليست مشكلة إيجاد الألفاظ اللازمة من أجل الإشارة إلى مسمياتها في الواقع أو في الفكر . فهذه وحدها تحتاج إلى سنوات طوال من دراسة

اللغة والألفاظ وتحديد معاني كلماتها وموازنة هذه المعاني بما يشبهها في اللغات الأخرى. وهذا كله ضروري من أجل ترسيب الألفاظ في إشاراتها واستخدامها استخداماً صحيحاً من حيث دلالاتها. بل هذا شيء ضروري لازم في حياة اللغة بوصفها رموزاً تشير إلى محسوسات أو إلى معقولات. وهو ما لم نستكملة حتى اليوم ولم يتم لنا امتلاك ناصيته على نحو ما في حياتنا الفكرية البسيطة. فما بالك بالمشكلة الأخرى وهي الأهم والأعمق وهي التي تتطلب أن يكون تعبير المرء عن فيلسوف معين أو عن فلسفة بعينها صحيحاً متقارباً مع طبيعة العالم الذي يعيش فيه ذلك الفيلسوف أو فلسفته.

فالمسألة ليست مرتجلة بالصورة التي نتوهمها من جراء الاضطراب السائد عندنا. وهذا الاضطراب ناشيء عن أمرين: أولهما أننا نخجل عادة من استخدام اللغة استخداماً فلسفياً في كتاباتنا حين يتطلب الأمر ذلك ويستدعيه. نحن لا نجرؤ أن نكتب كتابة فلسفية خشية إثارة القيل والقال لدى الجمهور أو خشية الانحراط في سلك الكتاب الجادين اللذين لا نجهم ولا يألّفهم الجمهور العادي. إننا نريد عادة أن نكتب بالأسلوب البسيط جداً حتى تتفتح أمامنا مختلف المجالات وحتى نصبح في مستوى الأدب لا في مستوى الفلسفة ثم في مستوى الصحافة لا في مستوى الأدب ثم في مستوى التحرير التلغرافي الفارغ من المضمون لا في مستوى التعبير الفلسفي الصحيح. وهذا من شأنه أن يجعل الكاتب أقرب إلى عدد أكبر من الناس وأحب لدى جهات منوعة مريحة.

وثانيهما أننا لم نبلغ في فهمنا وعلمنا بمسائل الفلسفة تلك الدرجات التي تسمح لنا بأن تجري الألفاظ داخل كلامنا على نحو علمي دقيق. فالمشتغلون بالفلسفة لا يستطيعون حتى اليوم أن يكتبوا بلغة فلسفية دقيقة، ولم يذللوا للفلسفة ما تستلزمه من الجهد والوقت والفحص والأناء. فهم يكتبون عن الفلسفة كما تستلزم موضوعات الصحافة والخطابة لا موضوعات الكتابة الفلسفية. ومن هنا يبلغ الباحث منهم ما يبلغه من المكانة والوظيفة والمرتبة العلمية، ويخطئ أخطاء لا تجوز في حساب الاطلاع الفلسفي العادي فضلاً عن البحث المختصر العميق.

ولا شك أن نصف مهنة الفلسفة ينحصر في استكمال القدرة على التأليف

والتعبير الفلسفيين. وينحصر نصفها الآخر في الإمام الإماماً تفصيلياً دقيقاً بكتاباتها وتواريخها ومذاهبها ورجالها. ويظل الفلاسفة يكتبون دوماً في موضوعات الفلسفة سنوات طوالاً حتى تتوافر لهم الأدوات اللازمة للتعبير. وللأسف إنشاءها التي لا تنفصل عن موضوعاتها وأشخاصها ومذاهبها. فليست كل كتابة من الفلسفة وإن عبر صاحبها عن موضوعات تتصل بالفلسفة أو عن مشاكل من صميم الفلسفة. ولذلك فإن أهم فرع من فروع الفلسفة هو تاريخ الفلسفة. يجب أن نحفظ عقل طالب الفلسفة منقوعاً في مصطلحات الفلاسفة وتعبيراتهم أمداً يتناسب مع ضرورة تشرب الأساليب الفلسفية وطرائق التعبير في شتى المذاهب.

وإذا شئنا أن نخلق جيلاً من الكتاب والباحثين في حقل الفلسفة علينا أن نخضع جهداً كبيراً لتعريف الناشئين بطرائق التعبير بكل فلسفة وبكل فيلسوف فلا ينبغي أن نتحدث عن أفلاطون أو نتحدث عن شوبنهاور. ولا يجب أن نتكلم عن وضعية أوجست كونت بنفس اللغة التي تستعملها عندما تنصدي للكتابة عن الوضعية المحدثة. ولا يصح أن يقال عن التفسير الظاهري أنه تفسير مثالي واقعي أو تفسير نفسي ولا يصح أن تلقى الكلمات على إطلاقها. وتكون المذاهب متقاربة ومع ذلك يخطئك التوفيق في التعبير عن فكرتين من مذهبين شديدي التقارب أو الشبه. فلو قلت مثلاً أن فيلسوف الفلسفات الظاهري واقعي كنت مخطئاً أشد الخطأ ولو قلت أن الشعور مصدر الاعتبارات الفلسفية عند برجسون وعند هوسرل كنت وهنا ضرورة تحديد الاستخدام الذي يخص به كل من الرحليين لمعرفة الشعور. وإذا اختلط عليك معنى الشعور بالاستخدام الفلسفي فيجب أن تميز بالاستخدام اللغوي العادي أو الأدبي كنت قد قطعت أشواطاً في مناطق الخطأ. وإذا قلت أن الظاهرية تعني بالظاهر دون الباطن أكون بذلك مخطئاً لأن الظاهرية بدأت باقتلاع جذور الاختلاف بين الظاهر والباطن.

إن أسوأ دعوة تتناولها أقلام الكتاب المشتغلين بالفلسفة هذه الأيام هي جعل الفلسفة موضوعاً يشارك فيه القراء جميعاً مشاركة جيدة فهذا فضلاً عما فيه من إرهاب للطرفين أعني لمجموع القراء وللأسف جميعها الثقافة ذاتها للخطر نتيجة عدم ارتكانها حقيقياً إلى مفهومات عقلية ليست الفلسفة الأصيلة عرضاً عادياً في

حياة الناس وإنما تعتمد كل جوانب الحياة اعتماداً جوهرياً على وجود طاقة ذهنية وآفاق عقلية راسخة في زوايا المجتمع . لا شك أن الجمهور العادي لا يستفيد استفادة مباشرة من كل ما يتوافر داخل أروقة الحياة الاجتماعية من معارف وفنون وصناعات وفلسفات . فكلنا قد سمع عن وجود الطائرات التي تفوق سرعة الصوت ولكن لم يركبها من بيننا سوى أفراد معدودين ، وقد تكون الصواريخ ملكاً للدولة وأفراد الشعب ولا يركبها رغم ذلك سوى أحاد . كذلك سمعنا جميعاً عن آفاق جديدة في التصوير والموسيقى ولم يتذوقها سوى عدد من أبناء الشعب . والفلسفة أيضاً لا يلم بها ولا يوقف جهده عليها سوى نفر من المتخصصين الدائبين على استخراج مكنوناتها وتعميق جذورها . ومع ذلك فوجود كل هذه العناصر التكوينية بصورها الشامخة في زوايا الحياة الاجتماعية من شأنه أن يبعث إحساساً بالطمأنينة لدى الناس . ويشعر ذلك أفراد المجتمع بوجود مساند ومؤيدات روحية وعقلية لمفاهيم الحياة العادية البسيطة عند اللزوم بل تظل هذه الأجهزة الكبيرة بمثابة المنابع التي تزود مجالات الحياة العادية بما تصهره وتذيبه في أرجائها من التعاليم والبيانات .

وكان من الممكن أن تبقى الفلسفة منحصرة في هذه الأبواب تؤدي وظيفتها من وراء حجاب . وهي وظيفة محسوسة معلومة وإن لم تكن واضحة ملموسة على نحو مباشر . ولولا كونها ذات أثر كبير حاد من حيث لا ندري في أغلب الأحيان لما اهتمت الفلسفات الكالحة ذات الطابع العملي بأن تهدم أصولها وأبنتها . لو كانت الفلسفة من البساطة في تأثيرها الاجتماعي والروحي لما خصها أصحاب الفلسفات المجهزة بوسائل التحقيق العملي أن تسقط هذا العلم من مكانته العالية المتينة وأن ترميه بشتى الأوصاف وشتى النعوت التي تشوه معالمه وتفسد صناعته على أهله ومحبيه .

نعم . . . لو لم تكن الفلسفة ذات تأثير فعلي ولو لم يطلب إليها أن تكون ذات تأثير فعلي لما كانت موضع غيرة واهتمام الذين يقولون بانهمزاعها وضاعها . لو لم تكن الفلسفة ذات أثر بعيد الغور في عقول الناس وأفهامهم كقوة روحية مؤازرة لما عني بهدمها أصحاب الدعوات السياسية أو أصحاب النشاط الحاد من أجل احتساب الفلسفة لوضعهم الخاص . بل وأقولها بمتهى الوضوح والصراحة أن

كل الفاشلين في دراسة الفلسفة ذاتها وفي الإقبال على جوهرها وفي الإحساس بمهامها الحقيقية هم الذين ينضمون للفرق المعادية للفلسفة ويمضون تحت لواء الكراهية والمقت لطبيعة الفلسفة .

ولا ينشأ الفشل الفلسفي من مجرد القصور عن استيعاب موضوعاتها وموادها ومن العجز عن مشاركة الفلاسفة الحقيقيين تجاربهم الفلسفية الجادة أو من محاولة تسخير الفلسفة للدعوات والاتجاهات المفيدة النافعة من كل الوجوه الشخصية . . . لا ينشأ الفشل الفلسفي عن ذلك كله فقط . إنما ينشأ الفشل الفلسفي خاصة من أن المشتغلين بها لا يستطيعون مهملوا بمعارفها وأصولها أن يصلوا إلى مرتبة التعبير الدقيق عن موضوعاتها . فتتداخل الكلمات تداخلاً خاطئاً في أساليبهم وكتاباتهم عن مواد الفلسفة وتجري الألفاظ على أقدامهم بصورة مخزية معيبة .

ويأتي ذلك كله من سبب واحد وهو أننا لا نغير مشكلة التعبير الفلسفي كل ما يليق بها من مكانة . ولو ظفرنا بمجموعة من الباحثين الذين يكتبون في موضوعات الفلسفة عن دراية حقيقية بمؤديات الألفاظ ودلالاتها وعن إيمان حقيقي بالعلم الذي يشتغلون به لوصلنا إلى المرتبة اللاتقة بنا . لا بد أن نعني بطرائق التعبير الفلسفي حتى تتوافر لدينا مجموعة من الكتاب الذين يضعون الألفاظ في مواضعها ويعرفون لها دلالاتها حتى نتمكن من خلق جو من التألف بين الكتابات والجمهور شيئاً فشيئاً عن طريق الكلمات . ونستطيع كذلك بالتالي أن نرفع حقاً من وسائل التفكير وأن نرفع بالتالي من التفكير ذاته . إذ أنه لا فكر بغير كلمات ولا كلمات من غير مسميات .

وكتبه ،

كامل محمد محمد عويضة

مصر . المنصورة . عزبة

الشال . ش جامع نصر

الإسلام

١ - حياته

في الخامس عشر من شهر فبراير عام ١٨٦١ ولد ألفرد نورث هوايتهد في مدينة رامز جيت من مقاطعة كنت بإنجلترا، من أسرة اشتغل معظم أفرادها بأعمال تتصل بالتربية وبالكنيسة وبالإدارة المحلية، فكان جده ناظراً لمدرسة خاصة في رامز جيت، ثم جاء أبوه فخلف جده في منصبه ذاك، غير أن أباه قد تحول فيما بعد إلى المناصب الكنسية، ويذكر ألفرد عن أبيه «أنه لم يكن عميق الثقافة بقدر ما كان قوي الشخصية، وأنه كان يتقيد بنصوص العهد القديم، وكانت خطبه ومواعظه يرن صداها تحت قبة كنيسة نورمان».

وحيث أن كبير الأساقفة في عهد أبيه كان على صداقة معه، فإن كبير الأساقفة هذا كان ينفق ساعات طويلة إبان أشهر الصيف التي كان يقضيها مع (هوايتهد) الوالد، وكانا يتحدثان أحاديث طويلة تمثل - كما يقول ألفرد هوايتهد القرن الثامن عشر في أنصع جوانبه وقد أخذت ثقافة هذا القرن عندئذ تختفي رويداً رويداً لتحل محلها ثقافة القرن التالي - القرن التاسع عشر - وكان ألفرد - الغلام - يستمع إلى تلك الأحاديث، فكان بهذا يشهد - كما يقول تاريخ إنجلترا نابضاً حياً في أشخاص جده وأبيه وأصدقائهما، وكان يشهد تاريخ بلاده حياً في هؤلاء الرجال بوعيه الباطن لا بعقله الظاهر، حتى لقد وجد نفسه من أيام نضجه يفهم ثقافة بلاده عن طريق ما كان قد سمعه ورآه من هؤلاء الرجال.

ولم يكن التاريخ بالنسبة للصبي ألفرد شيئاً يتعلمه من الكتب، بل كان شيئاً يحتك به كل يوم تكتحل به عيناه ويستشقه مع الهواء، ذلك أنه شهد تاريخ بلاده قائماً في آثار كثيرة تحيط بمسقط رأسه رامز جيت فعلى بعد ستة عشر ميلاً تقع كاتدرائية «كانتربري» بجبالها، وبما تحوي من ذكريات التاريخ، وفي جوار بلدة تقوم قلعة «رثشبره» التي بناها الرومان، وهنالك ترى شاطئ البحر في نفس الموضع الذي نزل فيه السكسون والذي نزل فيه أوغسطين. وعلى بعد مسافة ميل واحد تقع كنيسة الدير محفظة بلمسات من العمارة الرومانية، لكن تغلب عليها العمارة النورماندية وهانها ألقى القديس أوغسطين أولى مواعظه الدينية (كان البابا جريجوري الكبير قد أوفد القديس أوغسطين للتبشير بالمسيحية في بريطانيا).

وهكذا كان الصبي يتنفس في بيئته الأولى أنفاساً تفوح بعطر الماضي التليد، حتى لقد كان يضيق ذرعاً لما كبر - بملاعب «الجولف» التي أنشئت في ذلك المكان لأنه كان يرى تلك الملاعب نهاية رخيصة لقصة مجيدة.

ومع أن (هوايتهد) كان يعد نفسه دائماً إنجيلياً شرقياً ومع أن صورته كانت مثلاً لذلك، إذ كان أشقر اللون، أحمر الوجنتين، أزرق العينين. إلا إنه كان يلحظ من تاريخ أرومته خلطاً خفيفاً يجعله مخالفاً بعض الشيء لهؤلاء الإنجيليين فقد كانت إحدى جداته من ديلز تنتمي إلى أسرة وليامز وكان يختلف عن أخوته اختلافاً يرجع إلى الدم الكلتي الذي كان ينبض في عروقه.

وتقع حياة هوايتهد في ثلاث فترات: الفترة الأولى تشمل فترة تربيته وتعليمه حتى دخوله الجامعة (كمبردج) وتخرجه واشتغاله مدرساً بكلية ترنتي حتى عام ١٩١٠، أما الفترة الثانية فتشمل انتقاله إلى لندن العاصمة واهتماماته العلمية والرياضية وفي فلسفة العلم هناك، والفترة الثالثة والأخيرة تشمل حياته في أمريكا والتي تبدأ في عام ١٩٢٤ وتنتهي بوفاته في الثلاثين من شهر ديسمبر عام ١٩٤٧ وهي الفترة التي ظهرت فيها كل أعماله الفلسفية. وستتناول نحن حياة ألفرد نورث هوايتهد طبقاً لهذا التقسيم.

الفترة الأولى

من ميلاده حتى عام ١٩١٠

كان ألفرد طفل ضعيف البنية، معتل الصحة، لذا فقد علمه أبوه في البيت. وفي هذا البيت يقول ألفرد هوايتهد «لقد علمني أبي - وكان مدرس قبل أن يكون قسيساً في المنزل حتى بلغت الخامسة عشرة، ولم يرسلني إلى مدرسة حتى هذا السن، لأنني كنت ضعيف البنية في طفولتي. ولقد علمني قواعد اليونانية من قواعد اللاتينية، وكانت كلها مكتوبة باللاتينية، وتعلمت وحفظت قواعد اليونانية واللاتينية، فلم أتعلم القواعد اليونانية منفصلة بتاتاً، ومع ذلك فانا أقرأ اليونانية بالسهولة التي أقرأ بها الإنجليزية».

وبالإضافة إلى ذلك كان ألفرد طفل يقضي جانباً كبيراً من وقته في الخلاه مع

بستاني عجوز حمل له طوال حياته العرفان بالجميل ، لأنه كان أول من جعله يرى النور الذي يضيء في الظلام . وفي الشتاء كان يزور جدته في لندن ، وكانت أرملة لخائط عسكري ، تقطن بيتاً في المدينة يحمل رقم ٨١ بيكادلي ، ومن نوافذ هذا البيت التي كانت تطل على «الحديقة الخضراء» اعتاد أن يرى الملكة فكتوريا وهي تمر في عربتها ، وكانت آنذاك أرملة في منتصف العمر ، ولم تكن محبة كثيراً إلى النفوس . وكانت جدته سيدة ثرية ، بيد أنها - كما تقول - أخطأت إذ أنجبت ثلاثة عشر طفلاً ، مما أدى إلى انخفاض نصيب كل منهم من الميراث . ولا بد من أن تكون الجدة كذلك رهيبة الجانب ، لأن المحور الذي كانت تتماسك الأسرة من حوله كان يتركز في مدبرة شؤون منزلها «جين وايكو» وهي التي كانت تقرأ روايات «دكنز» جهراً للطفل الصغير ، وهو يجلس على مقعد قليل الارتفاع متكئاً على ركبتيه ، إلى جوار موقد النار يقول هوايته «كان الخدم دائماً أصدقائي فلقد اعتدت وأنا صبي في السادسة من عمري أن أقفز هنا وهناك متقللاً مع البستاني وهو يؤدي عمله . وقد علمني أسماء الأزهار والنباتات ، واعتدت كذلك في صباي أن أقضي الشهور متواصلة في بيت جدتي لامي ، الذي يطل على جرين بارك في لندن ، وكانت وصيفتها جين وايكو تقرأ لي دكنز بصوت مرتفع . وقد قرأت لي (صحائف بيكويك) كما قرأت (دافيد كبرفيلد) وأكسبتهما عندي حياة قوية . وكانت أسرة أمي أرفع مكانة بدرجة ما من أسرة أبي من الناحية الاجتماعية ، بيد أنه لم يكن لها ما لأسرة أبي من امتياز عقلي ، وكان أفرادها شديدي التنازع ، فما كان يدب بينهم خلاف - وكثيراً ما كان يحدث ذلك - كانوا في أغلب الأحيان يرفعون أمرهم إلى جين وايكو وكانت تسوي الأمر» .

وفي نص آخر يقول هوايته «كنا نقرأ الروايات في طفولتي ، ولكننا كنا نفروها للتفكه . . . بدأت قراءتها ببيكويك ، وكنت عندئذ في السادسة أجلس على مقعد منخفض إلى جوار الموقد عند قدمي وصيفة جدتي جين وايكو . . . كانت جدتي سيدة ثرية ، ولكنها أخطأت إذا أنجبت ثلاثة عشر طفلاً ، وحينما تقسم الثروة - مهما تضخمت - على ثلاثة عشر ، فلا بُدَّ أن تتضاءل ، وحينما وصلت إلى الأحفاد لم أحصل على الكثير ، ولكن أنفقت طويلاً من طفولتي في بيت جدتي بلندن ،

وكانت جين وإيكلو تقرأ لي الساعات فكانت أول من علمتني تَنقُوق الأدب، وكان (بيكوك) أول ما بصرتني بالنظام الاجتماعي الإنجليزي».

ولم تكن حياته المدرسية بأقل من ذلك روعة. التحق «بشر برن» مراهقاً يبلغ الخامسة عشر من عمره إلا أربعة أشهر. وجدير بالذكر أن هذه المدرسة احتفلت بعيدها المائتين بعد الألف من عام ١٩٤١، فتاريخها يرجع إلى عهد القديس «أولد لم» وتَزَعُمُ أن الفرد الأكبر كان من بين تلاميذها، وما زالت مباني الدير تستعمل حتى اليوم، وبيت الرهبان به من أفخم المباني القائمة. . . وفي خلال العامين الأخيرين في هذه المدرسة لهوايتهد كانت حجرة دراسته الخاصة تشتهر بأنها كانت مأوى رئيس الرهبان، وكان الفتى يعمل على مسمع من أصوات جرس الدير «الأصوات الحية للقرون الغابرة» تلك الأجراس التي أتى بها هنري الثامن من «ميدان الثوب الذهبي» وأهداها للدير.

وكان منهج الدراسة - كما ذكر هوايتهد بعد ذلك بسنوات - يسترعي ذهنه بملاءمته لمكانه وزمانه إذ يقول «كنا نقرأ اللاتينية والإغريقية باعتبارها سجلات تاريخية للشعوب الحاكمة التي كانت تقطن إلى جوار البحر وتبسط نفوذها البحري. لم نعتبرهما لغتين أجنبيتين، بل لقد كانتا مجرد لاتينية وإغريقية. ولم يكن بالإمكان أن تعرض علينا آراء لها أهميتها بأية وسيلة أخرى، فكنا نقرأ العهد الجديد بالإغريقية، ولم أسمع عن أحد قرأه بالإنجليزي في المدرسة. اللهم إلا إذا كان ذلك في كنيسة ولم يكن ذلك أمراً ذا بال فإن ذلك معناه عقلية دينية ينقصها التهذيب كنا متدينين، بذلك الاعتدال الذي يتصف به قوم يأخذون دينهم عن اليونانية» ولم يذكر هوايتهد قط الأجرومية الإنجليزية، وإنما كان يتعلمها عن طريق الأجرومية اليونانية واللاتينية، ويقول هوايتهد «أنا في المدرسة الإعدادية بشربورن في غربي إنجلترا. . . لم نسمع عن شيء من هذا «يقصد الأجرومية الإنجليزية» ولا سمعنا به أيضاً في كمبردج إلى ما بعد ذلك بجبل تقريباً.

كنا نتعلم اليونانية واللاتينية والرياضة، وكان التاريخ القديم يأتي عرضاً أثناء دراسة اللاتينية واليونانية. أما التاريخ الإنجليزي فكنا نقرؤه لأنه كان يشوقنا. وقد يدهشك أن تعرف كيف كنا نناقش الحضارة القديمة في حماسة بالغة. . . وكنا نقرأ الأدب الإنجليزي للمتعة، وبخاصة ما نظم الشعراء. . . وقد علمونا

مسرحيتين لشكسبير - لست أذكرهما - ولكني أستطيع أن أذكر أنني لم أهتم قط بالعودة إلى قراءة هاتين المسرحيتين، وإن كنت قد قرأت مراراً وتكراراً بقية مسرحيات شكسبير بسرور شديد ومن اللغات الحديثة درسنا الألمانية دراسة جدية. أما المادتان اللتان لم تنالا منا اهتماماً جدياً في المدرسة فهما الفرنسية والطبيعة.

لم يكن الفتیان في مدرسة شربورن مرهقين بالعمل، فقد كان يتوافر لهم الوقت للألعاب الرياضية والمطالعة الخاصة - وهي عنده الشعر وبخاصة شعر وردز ورث وشيلي، وكان يقرأ كذلك كثيراً في التاريخ، وكان ضليعاً في علوم الرياضة، وأمسى «عربفاً» واحداً من كبار الطلبة الستة المكلفين بالتبعتات الإدارية، ويحفظ النظام، وأكبر هؤلاء الطلبة هورئيس المدرسة، وبهذه الصفة وعى هوائتهد ليضرب طالباً سرق مالاً «وكان لا بد من ضربه أمام التلاميذ أو طرده من المدرسة، ولا أقول إنني أصبت فيما فعلت، ولكني ضربته» ويذكر هوائتهد عن نفسه «أنه كان زعيماً في الألعاب، وكان يجيد لعب كرة القدم والكرائيت وأنه كان رئيس الطلبة، وزعيم الفرق الرياضية، وكان عليه من أجل هذا أن يحفظ النظام في المدرسة، وأنه من ثم تدرب طوال حياته على إدارة الأمور».

وبعدما تلقى هوائتهد بذور الدراسة الكلاسيكية، تابع تنميتها بقية حياته، ولما تقدم القرن العشرون، وظهر أن كثيراً من رجال العلم ينقصهم التوازن الثقافي بدرجة مؤسفة وصار هذا التوازن المحمود عند هوائتهد بين العلم والدراسات الإنسانية ميزة من مزاياه الفريدة، وشاع أن هوائتهد يلم بالطرفين.

وعن طريق دراسة هوائتهد للنصوص اللاتينية واليونانية في تلك الفترة من حياته، وقراءته لها قراءة الدارس المتفحص نحواً وصرفاً ومعنى صاحب رجال الفكر الأقدمين مصاحبة تركت في نفسه أثرها إلى آخر حياته الفكرية كما بزغت لديه في تلك الفترة بالإضافة إلى اهتمامه بالتاريخ والسفر - رغبة قوية جامحة في أن يجعل الرياضة موضوع تخصصه وهو في الجامعة.

ولما بلغ هوائتهد التاسعة عشرة من عمره (أي في عام ١٨٨٠) التحق بجامعة كمبردج. وهو يعترف بما هو مدين به لهذه الجامعة في تكوينه الثقافي اعترافاً يقول

فيه أنه لا سبيل إلى الإسراف في وصف ذلك الدين، الذي لم يرجع فقط لما تلقاه في قاعات الدرس، بل جاوز تلك القاعات إلى ما كان هناك من تدريب اجتماعي وعقلي معاً، فأما قاعات الدرس فكان التعليم فيها يلتزم نطاق التخصص في أضييق حدوده. وكانت الرياضة مادة تخصصه فدرسها على أساتذة أكفاء حتى ألم بجانبها: البحث والتطبيقي، لكنه لم يستمع إلى درس واحد خلال سنوات الجامعة الأربع فيما لا يمس الرياضة مساً مباشراً غير أن المحاضرات لم تكن في جامعة كمبردج إلا جانباً واحداً من تربية الطالب فكان هناك مصدر آخر بالغ الخصوبة بعيد الأثر في تكوين أبناء الجامعة، ألا وهو حلقات النقاش التي لم تنقطع بين الطلاب والأساتذة، ففي كل مساء كان العشاء يقدم للطلاب في نحو السادسة أو السابعة، وبعد الفراغ منه، يتحلق الطلاب بعضهم مع بعض، أو مع من شأؤوا من أساتذتهم حلقات حلقات، يناقشون فيها ما طاب لهم أن يناقشوه حتى ساعة متأخرة من الليل.

وبالإضافة إلى ذلك يحدثنا هوايتهد عن ناد بكمبردج كان يدور فيه نقاش ومحاورات وجدل. فيقول هوايتهد: في كمبردج ناد كنت أروده في شبابي، وكان تينسون وصديقه هلام الذي مات في ريعان شبابه من بين مؤسسيه. وكانا يطلقان على نفسيهما اسم (الرسولين) أما الأعضاء فطلاب، وبعد تخرجهم تكون لهم (أجنحة) ويصبحون من الملائكة.

وكان الأعضاء الجدد يختارون جميعاً بواسطة هؤلاء الطلاب، وعلى أساس أنه يحتمل أن يثبتوا أنهم من الأشخاص الممتعين. وفي كل اجتماع - وكانت الاجتماعات تعقد مساء السبت دائماً - كان يتقدم أحد الأعضاء ببحث يقدم فيه بعض الأفكار للنقاش، ويستغرق ذلك ما يقرب من عشرين دقيقة. وقد سبق للأعضاء إجراء الاقتراع لترتيبهم في الكلام بعد التقديم الأولي للفكرة ويتنظر من كل فرد منهم - في دوره - أن يقف عند الموقد ويدل بما يعن له. والمفهوم بينهم ألا يذاع في الخارج شيء مما يقال هنا على اعتبار صدوره من أي عضو من الأعضاء والواقع أنه من المفروض ألا يعرف أحد من هم الأعضاء، وإن كان يصيب الحسد في حقيقة الأمر. وكم من عضو من الرجال البارزين قد مر (بالرسل) وكانوا يتناولون العشاء في لندن مرة كل عام يحضره (الملائكة) ويرأس

الاجتماع أحد (الملائكة) ويجلس على قمة المائدة، وينوب عنه في الرئاسة آخر من اختير ليكون (رسولاً) ويجلس على الطرف الآخر للمائدة. ولا يسمح لأعضاء كليات كمبردج بالدخول في كلية أخرى بعد العاشرة مساءً، وكلنا كنا نتجمع قبيل العاشرة.

ويحدد عدد المجتمعين بإثني عشر، ويستمر النقاش بيننا حتى الفجر، وكان مستوى النقاش عالياً إلى درجة مذهلة على الأقل حتى نشوب الحرب.

لم تكن جماعات الأصدقاء تربطها وحدة التخصص في الدراسة، إذ كانت الموضوعات التي تناقش في اجتماعاتهم الخاصة تتناول كل شيء: السياسة والدين والفلسفة والأدب فكان هذا التنوع حافزاً على تنوع القراءة ويسوق لنا هوايتهم نفسه مثلاً، فيقول «أنه وهو المتخصص في الرياضة كاد يحفظ أجزاء من كتاب (نقد العقل الخالص) لكانظ عن ظهر قلب». ويضيف إلى ذلك قوله: «لقد نسيتُه الآن، لأن سحر كانظ قد زال عني وشيكاً، وأما هيجل فلم أستطع قط قراءته، فقد بدأت دراسته بالنظر في ملاحظاته التي أبدتها عن الرياضة، فأدهشني أن أجدها هراء في هراء» ويذكر هوايتهم في كتابه «مقالات في العلم والفلسفة عن تلك الفترة» إن تلك الأحاديث التي كانت تدور بيننا ونحن في كمبردج قريبة الشبه بالمحاورات الأفلاطونية... وهكذا كانت تعلم كمبردج أبناءها، فهي تجري على النهج الأفلاطوني... إن أفلاطون لو شَهِدنا في كمبردج فمزج بين تخصص في الرياضة ومناقشات حرة تدور بين الأصدقاء لأبدى رضا» كما يذكر برايس «أن طريقة التدريس في كمبردج في تلك الأيام كانت أفلاطونية إلى حد كبير وكان الجدل حراً بين الأصدقاء، فتعلم «كما يقول، من المحادثة بقدر ما تعلم من الكتب».

والظاهر أن كثيراً من الأفكار قد تكونت لديه خلال هذه الفترة، إذ سئل مرة: كيف استطاع أن يكتب «العلم والعالم الحديث» فصلاً في كل أسبوع خلال العام الدراسي، وهو يلقي في الوقت نفسه محاضراته المقررة بجامعة هارفارد؟ فأجاب: بأن كل ما في الكتاب قد نوقش في الأربعين سنة الماضية.

انتهى هوايتهم من دراسته الجامعية عام ١٨٨٥، وهو في سن الرابعة

والعشرين، وعمل مدرساً في كلية ترنتي بنفس الجامعة، وهذه الكلية كانت من أعظم المؤسسات التعليمية في ذلك الوقت، ولكنه لم يستقر في عمله هذا، فقد استقال من الجامعة وذهب إلى لندن ولم يمر عليه في الجامعة أكثر من خمس وعشرين سنة.

٢ - زواجه :

وقد قابل هوابتهد إفلن ويد وذلك عام ١٨٩٠ ، وهي من أسرة أرلندية عسكرية ، ونشأت في بريتاني ، وتعلمت دروسها في دير الراهبات ، وجاءت وهي في بداية شبابها إلى إنجلترا لتستقر بها . وقد اقترن بها هوابتهد في ديسمبر من نفس العام الذي التقى بها ، ودامت إقامتهما في كمبردج عشرين عاماً من هذا التاريخ أي حتى عام ١٩١٠ وذلك قبل أن ينتقلا معاً إلى لندن . وقد صرح هوابتهد الأثر العميق لزوجته إفلن ، وأنها أحد العوامل الجوهرية التي لا يمكن إغفالها ، فقد كانت لها العمق في تشكيل وجهة نظره إلى العالم .

وقد أنجب هوابتهد ثلاثة أولاد ، اشتركوا جميعاً في الحرب العالمية الأولى .

— نبذة عن أولاده الثلاثة :

الابن الأول وهو الأكبر وقد اشترك في الحرب العالمية الأولى من أولها إلى آخرها .

الابنة الوحيدة وهي الوسطى كانت تعمل في وزارة الخارجية .

الابن الثالث فقد كان طياراً وأصيب طائرته في سماء فرنسا فقتل في مارس عام

١٩١٨ .

٣ - مؤلفاته :

١ - رسالة في الجبر عام ١٨٩٨ واختير بسببها عضواً في الجمعية الملكية عام ١٩٠٣ .

٢ - بديهيات الهندسة الإسقاطية ، ألفه عام ١٩٠٦ .

٣ - بديهيات الهندسة الوصفية ، ألفه عام ١٩٠٧ .

٤ - مدخل إلى الرياضة ، ألفه عام ١٩١٠ .

٥ - وكان برتراند رسل قد نشر كتابه أصول الرياضة عام ١٩١٠ على أن يكون الجزء الأول يتلوه جزءاً ثانٍ كما كان كتاب هوايتهد في الجبر الذي نشره عام ١٨٩٨ جزءاً يتلوه جزءاً ثانٍ ، فاستكشف الرجلان : هوايتهد ورسل أن الجزء الثاني المعتمد صدوره عن كل منهما يتناول موضوعات هي بعينها ، فاتفقا على أداء عمل مشترك ، وحسباً أن عاماً واحداً نظريهما ، فاستغرقا سبع سنوات حتى تمكنا من إخراج الجزء الأول من كتابهما الضخم عام ١٩١٠ أي في نهاية الفترة الأولى ، واكمل هذا العمل الضخم عام ١٩١٣ .

وكان رسل قد التحق بجامعة كمبردج بعد أن دخلها هوايتهد بنحو عشر سنوات ، وارتبط الرجلان بروابط الصداقة الوثيقة وفي هذا يقول هوايتهد ولقد نعمنا كما نعم العالم كله بالمعية رسل ، تلميذاً أولاً ، فزميلاً ثانياً ، ثم صديقاً آخر الأمر فكان عاملاً قوياً في حياتنا إبان مقامنا في كمبردج . لكن وجهة النظر الأساسية - فلسفية واجتماعية - قد تفرقت بيننا تبعاً لذلك اهتماماتنا وكان ذلك خاتمة طبيعية للتعاون معاً على عمل واحد .

الاستشارة العقلية ، وذلك الشباب الناهض من كل مستوى اجتماعي الذي يشوق إلى المعرفة السامية ، والمشكلات المتنوعة التي ترتبت على ذلك كل هذا

كان عاملاً جيداً في المدينة ، ولكن دنيا العلماء كانت غارقة في الماضي السحيق .

ويذكر هوايتهد عن أهمية هذه الفترة التي قضاها في لندن فيقول «إن تركي لكمبردج في سن الخمسين وذهابي إلى لندن كان أحد العوامل التي حددت مصير تطوري» فقد زج بي ذلك في المشكلات العملية للتربية . في كمبردج اكتسبت خبرة في العمل السياسي وفي التنظيم ، ولكن حقائق الحياة في لندن كانت أوسع من ذلك بكثير . . ثم ذكر لنا كثيراً من الأشياء التي كان يتحتم عليه أدائها وكيف ساقته إلى جميع الطبقات» .

وفي هذه الفترة أيضاً اشترك ولده نورث وأريك في الحرب العالمية التي بدأت عام ١٩١٤ ومات أصغرهما أريك في الحرب وكان طياراً . والتحقت ابنته «جسي» بوزارة الخارجية . ولقد حزن هوايتهد حزناً بالغاً لوفاة ابنه وقال «إن الكلمات التي تعبر عن الحزن مهما بلغت حيويتها ومحالوت العزاء حتى حينما تصدر عن أساتذة اللفظ وعن الشعراء الإنجليز ، ليست عندي إلا محاولات مخففة تجعل من العاطفة الحقيقية شيئاً تافهاً» وسوف نلمس فيما بعد تأثير هذه الحادثة على قوله بالعاطفة ، وتأثير العاطفة على بنائه الميتافيزيقي .

٦ - تنظيم الفكر عام ١٩١٦ .

٧ - بحث في مبادئ المعرفة الطبيعية صدر عام ١٩١٩ .

٨ - تصور الطبيعة ، صدر عام ١٩٢٠ .

٩ - أصول النسبية مع تطبيقات على علم الفيزياء ، صدر عام ١٩٢٢ .

١٠ - العلم والعالم الحديث ، ظهر عام ١٩٢٥ .

١١ - الدين في تطور التكوين ظهر عام ١٩٢٦ .

١٢ - المذهب الرمزي : معناه وأثره ، ظهر عام ١٩٢٨ .

١٣ - أهداف التربية ، ظهر عام ١٩٢٨ .

١٤ - العملية والواقع ، ظهر عام ١٩٢٩ .

- ١٥ — وظيفة العقل ، ظهر عام ١٩٢٩ .
- ١٦ — مغامرات أفكار، ظهر عام ١٩٣٣ .
- ١٧ — الطبيعة والحياة، ظهر عام ١٩٣٤ .
- ١٨ — أنماط الفكر، ظهر عام ١٩٣٨ .
- ١٩ — مقالات في العلم والفلسفة ، ظهرت عام ١٩٤٧ .

٤ - نبذة عن مذهب الفيلسفي :

أخذ «هوايتهد» على عاتقه إصلاح ما أفسده غيره من الرياضيين، فقد كان لطرفهم العقلية البحتة أثر كبير في أنهم جعلوا من «الطبيعة» وهي الغنية الحافلة بالأشياء التي ندركها إدراكاً مباشراً - عالماً يقول «لا نحس فيه صوتاً ولا نرى فيه لوناً ولا نشم فيه رائحة»، ومكاناً تتدفق فيه المادة تدفقاً لا نهاية له ولا معنى». وهو يعتقد أيضاً أن علماء الطبيعة الرياضيين قد حللوا النظام الكوني إلى عناصر متفرقة ومزقوه كل ممزق. يقول هوايتهد: «وإن كان تحليلهم لحسن الحظ تحليلاً ذهنياً فقط». لذلك جعل هوايتهد همه ردّ هذه العناصر إلى سيرتها الأولى، فوضع مذهب الفيلسفي الذي أطلق عليه اسم «فلسفة الكائن». وغايته في هذا المذهب ليست البرهنة على وجود «الكيفيات الثانية» فحسب، بل على وجود كل ما له أثر في الحياة الإنسانية من ناحية تقدير الجمال، ومن الناحيتين الخلقية والدينية. ولكن «هوايتهد» على الرغم من كل هذا عالم لا يبحث العلم حقه. غير أنه يرى أن العلماء قد قصروا مهمهم على البحث في المعنويات، أو في المقولات العقلية البحتة، فكانت نتيجة ذلك أن اتجهوا في تفسير الكون اتجهاً مادياً ميكانيكياً، مع أن إدراكنا إنما هو دائماً إدراك لحوادث محسوسة. نعم للعالم أن يحلل هذه الحوادث المحسوسة إلى عناصر، أو ينظر إليها من وجوه مختلفة، ولكنه ليس له أن يجسّم هذه العناصر البسيطة المعقولة ويعتبرها حقائق منفردة بسيطة. أما هذه الحوادث المحسوسة - التي هي موضع إدراكنا - فهي ما يسميه «هوايتهد» «نظماً» أو «كائنات». وفي كل نظام من هذه النظم أو كائن من هذه الكائنات، تؤثر طبيعة الكائن (من حيث هو كائن أو كل) في طبيعة الأجزاء أو العناصر أو الحوادث المختلفة التي يتألف منها. بعبارة أخرى، تشبه طبيعة «الكل» عند «هوايتهد» الصورة التي قال بها كل من أرسطو طاليس ودریش. و«الكائنية» بهذا المعنى

الواسع صفة من صفات الكون بأسره، وليست قاصرة على الكائنات الحية، بل هي ظاهرة أساسية موجودة في كل ناحية من نواحي الطبيعة.

وعلم الطبيعة في نظر «هوايتهد» هو العلم الذي يدرس الكائنات البسيطة (كالذرات ونحوها)، بينما يدرس «علم الحياة» الكائنات الأكثر تركيياً. وهو بهذا لا يقرب مسافة الفرق بين الكائنات العضوية وغير العضوية فحسب، بل ينكر أثينية العقل والجسم، إذ ليس العقل في نظره سوى «نظام» خاص في مجموعة «الحوادث» التي يتألف منها الجسم. وعن هذا النظام تصدر الظواهر العليا التي نسميها بالظواهر العقلية، ولكن ليس معنى هذا أن «هوايتهد» ممن يعتقدون بوجود جواهر ثابتة للأشياء، بل هو على العكس يأخذ بوجهة نظر علماء الطبيعة الحديثين الذين يعتبرون الحوادث - لا الجواهر - الوحدات الأولية التي يتألف منها الكون. أي أن الكون في نظره ونظرهم مجموعة مؤلفة من حوادث ومما بين هذه الحوادث من نسب. وتختلف الحوادث بساطة وتعقيداً، فالمركبة منها تتألف من جُمل من الحوادث التي هي أبسط منها، وهكذا حتى ينتهي التحليل إلى الحوادث الذرية. فالكون على هذا الرأي، مجرى يتدفق بالحوادث بلا انقطاع، وهو رأي أشبه برأي هرقلطس في «التغير» ولو أن هوايتهد يفترض بالإضافة إلى هذا وجود ما يسميه بالمُثل، أو الأعيان الثابتة، أو المعقولات الكلية كما فعل أفلاطون، وبذلك يحتفظ في فلسفته بفكرة الدوام التي قال بها الإيلانيون، كما احتفظ بفكرة التغير التي قال بها هرقلطس. «وفي ذلك العالم الزاخر بالحوادث المتغير على الدوام شيء ما ثابت قار، وفي ذلك القارّ الثابت عنصر ما يعتربه التغير».

ويسمي هوايتهد «الحوادث الذرية» «بالظروف الواقعية» (وأحياناً باسم الموجودات الحقيقية). وعلى هذا فالحادثة بمعناها الواسع هي في نظره «رابطة بين طائفة من الحوادث الواقعية» المتقدمة الذكر، متصل بعضها ببعض على هيئة خاصة ونظام خاص في كم ذي امتداد. أما ذلك الذي نسميه عادة «الشيء» أو «الشخص» فهو مجموعة أو هيئة منظمة من الحوادث مرتبط بعضها ببعض ارتباطاً علياً دائماً، أضف إلى هذا أن كل «حادثة واقعية» مرتبطة بكل حادثة واقعية أخرى

في الكون، وعليه فالعالم نظام واحد محكم الاتصال والتركيب، مؤلف من «حوادث واقعية» أو هو سلسلة متصلة، حلقاتها هذه الحوادث. ومن أجل هذا الاتصال الذي في حلقات السلسلة الكونية أمكننا أن نقول أن: «كل شيء في الكون واقع في كل زمان وفي كل مكان». وليس «المكان والزمان» في نظر هويتهد (كما في نظر ألكسندر) حقيقة أولية مسلماً بوجودها، بل هو شيء مركب من النسب الموجودة بين «الحوادث الواقعية». أما نقط الاتصال بين الحوادث الكونية فيسميها بالروابط، وهي في نظره روابط عليّة. فكل حادثة واقعية تتولد عن الروابط التي تربطها بالحوادث التي تسبقها في الوجود في الوقت الذي تتصل فيه بالحوادث التي تليها، وهي فكرة تشبه فكرة «برغسون» في دخول الزمان الماضي في الزمان الحاضر. بهذا المعنى يصح لنا القول بأن كل «حادثة واقعية» خالدة خلوداً ذاتياً على الرغم من أنها واقعة في عالم التغير.

وليس للإله في مذهب «هويتهد» إلا أنه «وحدة العالم» و«مبدأ التكوين فيه»، فليس الإله نفسه بذات، ولكنه أصل كل ما له حقيقة ذاتية في الوجود والعالم كثرة من الممكنات متجهة نحو الوحدة الكاملة: «والإله هو وحدة التجلي الظاهرة في الكثرة الطبيعية» «هو محرك الوجدان ومبعث الآمال فينا من الأزل»: وكل شيء في الوجود متصل به.

ويرى هويتهد أن موضوع علم الكسمولوجيا (علم العالم ووصف تكوينه) الذي هو أساس الديانات كلها هو وصف القوة المحركة في العالم وتحولها على الدوام إلى تلك الوحدة الأبدية الدائمة، ووصف جلال التجلي الإلهي القاري طبيعة الأشياء، ذلك التجلي المتجه على الدوام نحو إيصال الكون إلى درجة الكمال وتحقيق الغاية منه بفناء القوى الكونية المتعددة فيها. ولكنه يرى «أن هذه الحالة النهائية المستقرة لن يصل إليها العالم ولا الله لأنهما معاً في قبضة مبدأ ميتافيزيقي أول، هو مبدأ التوجه الدائم نحو الخلق الجديد».

٥ - الاهتمامات الفلسفية المبكرة لهوايتهد :

إن الفهم الحقيقي والسليم لفكر فيلسوف ما يتطلب بالضرورة رؤية واضحة للمشاكل والمسائل التي كانت مثار اهتمام هذا الفيلسوف، وإدراكاً دقيقاً للطريقة التي مثلت بها في ذهنه. والحق أن ذلك ينطبق على الفلاسفة بوجه عام، ولكنه ينطبق بشكل أكبر وخاص على هوايتهد، فنحن نسيء فهم فكره، ونخطيء في إدراك ميتافيزيقاه، والوعي بخلاصة فلسفته وجوهرها إذا تغافلنا عن هذا الذي قررناه وبالفعل فإن كثيراً من الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة قد عانوا صعوبة عاتية في فهم ميتافيزيقاه، وسبر أغوار فلسفته وما كان ذلك ليتم لو أنهم تعمقوا قبل الإقدام على تفسير، وفهم ميتافيزيقاه، المشاكل والمسائل التي أخذت جانباً كبيراً من تفكيره، والطريقة التي مثلت بها في ذهنه.

وحينما ننظر فيما اهتم به هوايتهد، وأثار تفكيره، فإننا نجد أماننا مباشرة فترة مبكرة انشغل فيها بما يسمى بالمشاكل الفلسفية للعلم الحديث، تلك المشاكل التي تركزت حولها الأفكار، وسال فيها مداد الأقلام، وبلغت شأواً كبيراً مع بدايات القرن العشرين. ولقد انساق هوايتهد إلى هذا النوع من الاهتمام، وألف فيه أربعة كتب، نشر الكتاب الأول منها عام ١٩١٩ وهو بعنوان *An inquiry concerning the principles of Natural knowledge* ونشر الكتاب الثاني عام ١٩٢٠ وهو بعنوان *The concept of natural relativity* فلقد نشره عام ١٩٢٢، ونشر هوايتهد الكتاب الأخير عام ١٩٢٩، وضمنه عدة مقالات تدور حول المشاكل الفلسفية للعلم، تحت عنوان *The Aims of Education and other Essays*. وتشير موضوعات تلك الكتب إلى اهتمام هوايتهد المبكر والبالغ بالمشاكل الفلسفية للعلم، وتكريس فكره لها، وتركيز انتباهه عليها. ويجب أن نلاحظ هنا أن اهتمامات هوايتهد الأولى تلك بفلسفة

العلم ، جعلت الكثير من مؤرخي الفلسفة يقررون أن هذه الاهتمامات لعبت دورها الكبير في كتابات هويتهد المتأخرة بحيث أن تلك الكتابات المتأخرة لم تكن إلا مجرد امتداد للمسائل الفلسفية للعلم والتي كانت محور اهتمامه المبكر . لكن سؤالا الآن هو : هل لعبت فعلاً تلك المشاكل الفلسفية للعلم دوراً رئيسياً في فلسفة هويتهد وميتافيزيقاه ومن ثم تكون قد شغله في كتاباته المبكرة والمتأخرة على حد سواء؟ لقد كتب هويتهد عبارة أثارت اهتمام الباحثين في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه *An inquiry concerning principles of Natural knowledge* الذي نشر عام ١٩٢٥ أي في أواخر المرحلة المبكرة من أعماله يقول فيها :

«إنه يأمل في المستقبل القريب ، أن يجسد النقطة الرئيسية في كتابه هذا في دراسة ميتافيزيقية أكثر كمالاً» ولقد فهم البعض هذه العبارة على أنها تعنى أن ميتافيزيقا هويتهد تعتبر تطوراً وامتداداً ونضجاً لنظرياته وآرائه المبكرة التي كانت تدور حول المشاكل الفلسفية للعلم بطريقة أكثر فهماً ومعقولة ، بحيث تفهم في ثناياها دوائر أخرى غير الدوائر العلمية وحدها . والحق أن هذا الفهم مثل في الواقع رأياً واسع الانتشار ، بالغ التأثير ، بحيث أضحي المفكرون يقررون بكل يقين ، وهم بإزاء توضيح علاقة ميتافيزيقا هويتهد بفلسفته المبكرة عن العلم ، كما اعتبروه مفتاحاً يساعد على ولوج مذهب الميتافيزيقي ، وتبين أركانه ونواحيه بكل يسر ووضوح . وقد ذهب هؤلاء في تعضيد هذا الرأي إلى القول بأن ميتافيزيقا هويتهد تعتبر فلسفة لفيزيقا القرن العشرين وأنها تعبر بوجه خاص عن نظرية أساسية لفيزيقا النسبية والكهرباء المغناطيسية والكمات ، وأن هويتهد قد عاد مرة أخرى إلى نفس المشاكل الفلسفية للعلم الحديث في كتاباته المتأخرة مناقشاً حلول هذه المشاكل ونتائجها بمصطلحات مستفاد من تصوره الميتافيزيقي .

لكن مؤلفاً معاصراً هو Ivor Leec.erc يرى غير هذا الرأي ، حيث ذهب في نظرية هويتهد المتأخرة - وهي نظرية ميتافيزيقية - وبين أفكاره المبكرة التي تدور حول المشاكل الفلسفية للعلم ، وهو رأي خاطيء ، وأنه لا صحة مطلقاً للقول بأن ميتافيزيقا هويتهد كانت مجرد امتداد لتفكيره المبكر في المسائل العلمية ، وإن هذا الرأي وذاك القول يتغافلان عن تلك النقلة الحيوية التي قام بها هويتهد وانتقل

بها من دائرة اهتمامات مبكرة إلى دائرة أخرى ويرى Ivor أن هذه النقلة ليست مجرد توسيع لدائرة اهتمامات هويتهد الأولى ، وليست مجرد امتداد لنظريته الأولى . إن هويتهد انتقل حينما تحول إلى الميتافيزيقا إلى مجموعة أخرى من المشاكل ، تختلف عن تلك التي أهتم بها في باكورة اهتماماته ، وليس صحيحاً أن نظرياته الأولى بقيت كما هي ، فتجسيدها في نظرية ميتافيزيقية تضمن تغيرات جذرية لم يكن يتوقعها هويتهد نفسه . . . ولقد أيد Victor Iovs ما قاله Ivor فذكر أن طريقة ومدخل ومعالجة هويتهد للمشاكل الفلسفية للعلم قد أصابها الكثير من التغير في ميتافيزيقاه والواقع أن هويتهد قد تناوله الكثير من الشك في أواخر حياته في فلسفة العلم لدرجة أنه تساءل عما إذا كان هناك موضوعاً خاصاً يسمى بفلسفة العلم أم لا؟

ويمضي أصحاب الرأي الأخير في بسط رأيهم فيذهبون إلى أن هويتهد أدرك منذ بدايات عام ١٨٩٠ أن النظريات الفيزيقية الجديدة تتضمن فيما تتضمنه هدماً وتخريباً لفيزياء نيوتن . يقول هويتهد : «أن قصة انهيار فيزياء نيوتن امتدت على طوال قرن كامل ، في غضون الجزء الأكبر من هذا القرن ، لم يكن العلماء يهتمون ببيان أن ما يقدرونه من أفكار علمية الفكرة تلو الفكرة لو تجمعت في نسق فكري ، لكان هذا النسق غير متوافق مع النسق النيوتني ، الذي سيطر على فكرهم ، وشكل طريقة تعبيرهم ، ولقد بدأت قصة الانهيار هذه بظهور النظرية التمجعية للضوء وانتهت بظهور النظرية التمجعية للمادة .

لقد أدرك هويتهد مبكراً وبوضوح كامل ، أن الوقت سيحين ، وثبت عدم تماسك وتناسق التصورات الخاصة بالفيزياء النيوتينية . وأن النظرية النيوتينية ستواجه بالإحباط التام كلما تقدم العلم ، وتقدمت أبحاثه ، بحيث يصبح من الضروري تغيير هذه التصورات وتلك النظرية . ولكن ما هي تلك التصورات التي تتكون عنها النظرية النيوتينية ، والواقع أن الفيزياء الكلاسيكية النيوتينية كانت مهتمة باكتشاف قوانين الحركة الخاصة بالأجسام المادية والتعبير عنها بلغة الرموز الرياضية ، ومن ثم ظهرت التصورات الرئيسة التالية : المادة ، المكان ، الزمان . يقول هويتهد : «المادة ، المكان ، الزمان ، والقوانين المختلفة الخاصة بانتقال الأشكال المادية ، أخذت واقعاً ثابتاً نهائياً لا يمكن العبث به ، أو الاقتراب منه .

وإذا نظرنا إلى هذه التصورات التي اعتبرتها النظرية النيوتونية الكلاسيكية نهائية . لوجدنا أنها تؤدي إلى عدة صعوبات وتناقضات لا يمكن أن تقبل ، وربما كان ذلك بسبب تركيز النظرية النيوتونية لمعظم انتباهها على إمكانية التعبير بدقة ، وبرموز رياضية بحثة عن الجزئيات المادية وانتقالاتها وتشكلاتها المختلفة خلال آنات زمانية لاديمومية ووحدات مكانية ثابتة ، الأمر الذي لا يمكن أن يتنج عنه تغير حقيقي ، أو يستقيم معه أي تصور للسرعة وقوة الحركة وللطاقة المحركة . يقول هوايتهد : «إن توزيع المادة خلال المكان والآنات الزمانية اللاديمومية ، هو أمر حقيقي في الفيزياء الكلاسيكية ، لكن نفس الفيزياء تقرر أيضاً توزيعاً ثانياً لنفس المادة خلال نفس المكان لكن عبر آنات زمانية أخرى .

والواقع أن خطأ مثل هذا القول المتطرف واللامعقول واضح ، ولقد تمت الإشارة إليه إبان بزوغ ذلك التصور وفي فترات سيادة تلك الأفكار الكلاسيكية . . . إننا لا نجد هنا أدنى الثفات أو اعتبار للسرعة أو لقوة الحركة أو للطاقة المحركة وهي في نظرنا عناصر فيزيقية كمية بالغة الضرورة والأهمية .

والواقع أن السرعة وكمية الحركة والطاقة المحركة . . . إلخ تتضمن فكرة كونها أحوال للتغير ، ولكن هذا الأمر بددته تماماً النظرية النوتينية ، فحالة التغير في آنات لا ديمومية هو تصور غاية في الصعوبة ، بل هو تصور متناقض تناقضاً ذاتياً . وذلك لأنه من المستحيل أن نحدد السرعة بدون الإشارة إلى الماضي والمستقبل ، ولقد أشارت النظرية النيوتينية إلى مثل هذه الإشارة رغم عدم تناسق ذلك في النظرية النيوتينية ذاتها .

يقول هوايتهد : «ترتكز الفيزياء النيوتينية على استقلال فردية كل جزء من المادة فكل حجرة يمكن إدراكها تماماً وهي منفصلة عن أية إشارة تربطها بغيرها من أجزاء مادية أخرى كما لو كانت توجد بمفردها في العالم وتشغل مكاناً واحداً . . . بل ويمكن وصف تلك الحجرة بدون أية إشارة إلى الماضي وإلى الحاضر أنها تدرك تماماً كمكون كلي خلال آنات حاضرة» .

أصر هوايتهد على أن مثل تلك التصورات عن الوقائع باعتبارها جزئيات مادية

مستقلة لا تتسق مع أفكار الحركة وكميتها والسرعة ومن هنا فلقد قرر أن هناك «تناقضاً كبيراً من صميم الكوزمولوجيا النيوتينية». والحق أن أفكار الحركة والسرعة وكمية الحركة تلعب دوراً هاماً وضرورياً في تفسير تغيرات جزئيات المادة. ولقد بينت الفيزياء النيوتينية هذه، على الرغم من أنها استخدمت بعض المصطلحات النيوتينية، وأعطتها تفسيرات أو تصورات جديدة يقول هوايتهد: «هجرت الفيزياء المعاصرة مذهب الجزئيات البسيطة المستقلة الثابتة وبيئت أن الأشياء الفيزيائية التي نسميها بالنجوم والكواكب والكتلة المادية الكبيرة والصغيرة والإلكترونات والبروتونات وكمية الطاقة لا تدرك إلا من خلال تغير الأوضاع والشروط الزمانية والمكانية وباعتبارها ممتدة خلال ترتيب كلي لا استقلال نهائي فيه لجزء من المادة عن غيرها. نحن نتصور وجوداً دائماً لمنطقة مركزية أو بؤرية هي تلك التي يوجد فيها الشيء ولكن تأثيراً يفيض من تلك المنطقة المركزية بسرعة دقيقة أو محددة خلال الزمان والمكان. وبطبيعة الحال ولعدة اعتبارات صحيحة يكون من الطبيعي أن نتحدث عن تغير يسري في المنطقة المركزية وأنها طبقاً لما يتصل بها من أجسام ولكن ثمة صعوبات تقوم حينما نتقدم في هذا النوع من الفكر. ففي الفيزياء يكون الشيء هو ما يفعل وما يفعله يختلف طبقاً لتيار أو فيض تأثيره والمنطقة المركزية لا يمكن أن تفصل عن التيار أو الفيض الخارجي، وترفض بعناد أن تدرك كواقعة لحظية، وخصوصاً حينما تكون في حالة تحرك يسيطر على المنطقة المركزية والتيار المنبعث منها أيضاً».

لقد تركزت محاولة هوايتهد على تشكيل تصور عن الوقائع القصوى للعلم الفيزيقي، وللعلم الفيزيقي المعاصر على نحو خاص، يكون متفقاً مع الخبرة، وغير متناقض ذاتياً كما كان الحال في النظرية النيوتينية. وفي هذا الصدد نجد هوايتهد دائماً ما يستند أو يرجع إلى الواقع التجريبي أو الجزئيات الواقعية أو الطرق أو الأساليب الجزئية في العلم في مواجهة أية مشكلة علمية لقد انشغل هوايتهد نفسه بمشاكل أساسية في العلم، لكن بطريقة أخرى غير الطريقة التي يتبعها العلماء، ورغم ذلك فإنه لم يكن في مرحلته الأولى يفصل بوضوح بين الفلسفة وبين العلم، إذ كان يستخدم مصطلحات الفلسفة الطبيعية أو فلسفة العلم أو فلسفة الطبيعة بدون أن يميز بينها. إن كلمة فلسفة كانت تعني عنده بعض

التقدير لهذه الوسائل ، ولكنه كان لا يميز بين كلمة فلسفة وكلمة علم ، وكان في نفس الوقت يخشى من غموض كلمة ميتافيزيقا أو تطفل الميتافيزيقا المجردة أو المثالية على مسائل العلم يقول هوايتهد : «نحن نطلب من فلسفة العلم الأفكار العامة التي يمكن أن تطبق على الطبيعة، وهي تلك التي تشغل ذهننا في عملية الإدراك» والعلم بهذا المعنى الذي ذكره هوايتهد يهتم بفحص أكثر التفاصيل النوعية الخاصة بالطبيعة ويصوغها في مصطلحات وأفكار أساسية عامة، أما فلسفة العلم «فهي شيء يدرك ، ويجب ألا نخلط بينها وبين الميتافيزيقا التي تتجه إلى دراسة الحقيقة التي تجمع بين المدرك والمدرّك».

ويلخص هوايتهد رأيه عن فلسفة العلم بقوله : «إن الواجب الرئيسي لفلسفة العلم الطبيعي هو تقديم تصور عن الطبيعة ، بطريقة تجعل هذا التصور واقعاً مريباً للمعرفة وتوضح الكيانات الرئيسية والعلاقات الرئيسية التي تقوم بينها بطريقة تؤسس وفقها كل القوانين الطبيعية . إلا أن هذه الكيانات وتلك العلاقات يجب أن تكون كافية للتعبير عن كل العلاقات التي يتصور إقامتها بين الكيانات الموجودة بالفعل في الطبيعة» .

ويقول هوايتهد : «إن الوقائع القصوى للطبيعة ، والتي يجب أن تعبر عن كل تفسير فيزيقي أو بيولوجي هي الحوادث المترابطة بعلاقات زمانية مكانية» ومعنى ذلك أن الأجزاء المادية المنفصلة ليست هي الوقائع القصوى وإنما الحوادث . يقول هوايتهد : «إن الواقعة المباشرة التي تثير اهتمامنا هي واقعة كلية تحدث في الطبيعة أو هي الطبيعة باعتبارها حادثة ماثلة أمام اهتمامنا الحسي الآن ولكنها تمر من أمام هذا الاهتمام في لحظات أخرى . فليس ثمة طبيعة تظل ثابتة وتنظر فيها دوماً . . . إن الواقعة القصوى بالنسبة لاهتمامنا الحسي هي الحادثة ويتم تمييز هذه الحادثة الكلية عن غيرها من الحوادث بواسطة نحن ، فنحن الذين نفصل ونميز بين حوادث الطبيعة في حين أنها لا تنفصل أو تنقسم على الحقيقة» .

«من هنا فنحن قد نهتم بحادثة تعترض حياتنا الجسمية ، أو حادثة تعبر عن مجرى الطبيعة في هذا الحقل أو ذاك أو قد نهتم بتجمع أو آخر من الحوادث الجزئية» .

ويرى هويتهد أيضاً أن عمليات التجريد الكلي ، تمكن الإنسان من ترتيب أو تنسيق الكيانات في آتات منفصلة تخضع للتعبير الرياضي ، ويمكن عدها أو قياسها وإن ذلك قد يشيع طموح العلماء الذين يتجهون إلى أن يكسبوا علومهم الدقة واليقين ، وذلك بالتعبير عنها بأسلوب رياضي دقيق ، يحيل الكيف إلى كم ، ولكن يجب أن نضع في ذهننا دائماً أن التعبير الرياضي ليس أكثر من اشتقاق من الحادئات بطريقة تجريدية خالصة ، لا تتفق مع كلية هذه الحادئات وعدم انقسامها أو تجزئتها على الحقيقة .

ولقد اعتبر هويتهد إذن أن الحادئات هي الوقائع القصوى والنهائية ، ومن ثم كان قادراً على تحقيق المتطلبات الخاصة بالتغير ، على اعتبار أن التغير يعبر عن خصيصة جوهرية لتلك الوقائع وكان قادراً من ناحية ثانية على أن يبين بوضوح أنواع العلاقات الأساسية التي يمكن أن تقوم بين تلك الوقائع . ونجد هويتهد يقرر أن الاهتمام الحسي يطلعنا أيضاً على شيء آخر غير تلك الحادئات أو الوقائع القصوى المتغيرة والعلائقية ، إذ أنه يكشف لنا بوضوح عما يسمى بالموضوعات وتلك الموضوعات تكشف عن نفسها مباشرة أمام أي إدراك حسي ، وهي تتميز فيما بينها فهناك موضوعات مدركة وموضوعات الحس ، والموضوعات الفيزيقية ، والموضوعات العلمية .

ويجب أن نعلم أن وضع نظرية الحادئات والموضوعات ، وإحلالها محل نظرية الجزئيات المادية المعينة في أماكنها - والتي كانت نتاج الفكر النيوتوني - كان موضع الاهتمام الرئيسي لهويتهد ، الذي سعى إلى تأكيده وتعضيده في سبيل إقامة نظرية علمية . كما يجب أن نعلم أيضاً أن طريقة هويتهد في معالجة هذا الموضوع كانت أقرب إلى طريقة العلماء حين يحاولون الانتقال أو التقدم من الجزئيات إلى القانون فالنظرية .

لكن هويتهد ، رغم طبيعة تفكيره العلمي ، وطريقته العلمية ، كان مضطراً لأن يضع في اعتباره بعض المسائل الفلسفية ، وأن يطرق باب الفلسفة ، ويأخذ منها زاداً ، وذلك حينما كان يريد أن يوضح أي التباس ينشأ عن تصوراته وأفكاره

العلمية ، أو حينما كان ينبغي إثراء فكره بعمق أكبر ، أو معقولة أشد ، أو حينما كان يحاول حل المشكلات أو الصعوبات التي قد تثار وهو يتناول تشييد العلاقة بين الحوادث وبين الموضوعات ، أو غير ذلك من المسائل .

لكننا يجب أن نذكر هنا أن هذه الصعوبات وتلك المشكلات وما ترتب عليهما من عدة محاولات . كانت مختلفة بطبيعتها عن طبيعة الصعوبات والمشكلات والمحاولات العلمية .

وباختصار لقد وجد هوايتهد نفسه مضطراً لأن يلج ميدان الفلسفة .

وهكذا تنتهي تلك المرحلة الأولى من حياة واهتمامات هوايتهد إلى اقتحام لميدان الفلسفة ، وولوجه داخل المسألة الميتافيزيقية فلنتقل الآن إلى نقطة أخرى لكي نسبر أغوار مرحلة جديدة عنده .

٦ - المسألة الميتافيزيقية :

إن اتجاه هويتهد إلى الميتافيزيقا لم ينبج عن فقدان الاهتمام بالمشاكل الرئيسية للعلم، ولكن المشاكل الرئيسية للعلم هي التي قادته لأن يتجه إلى الفلسفة بغية وجود حلول لها فيها .

لقد كان هويتهد يعتقد في بداية حياته الفكرية أن العلاقات الزمانية والمكانية للحداثات يمكن أن ترد في صميمها «ألى الحداثات من حيث كونها ممتدة في حداثات أخرى هي أجزاء لها، فنحن نقيم محل التأكيد على قدرة الزمان والمكان على الفصل أو فك الترابط، وصفاً يبين الماهية المركبة للزمان والمكان . وقدرتهما على ربط ووصل وإيجاد التفاعل بين الأشياء» يقول هويتهد في ملاحظة له كتبها في ملحق الطبعة الثانية من كتابه *An inquiry concerning the principles of natural knowledge* : «شن فكرة رئيسية سيطرت على الكتاب، وهي أن علاقة الامتداد لها ميزة فريدة، وأن كل شيء يمكن أن يستنتج منها .

ولكن الأمر لا يظل كذلك حين نتقدم أكثر في الكتاب . . إذ تحل العملية محل الامتداد . ورغم أن ذلك لم يكن مؤكداً بعد في فكري تمام التأكيد، إلا أنني أصبحت على قناعة بأن الامتداد يشتق من العملية، وأن العملية تتطلب الامتداد .

وحيثما ينكر هويتهد بصورة قاطعة خاصية أن يكون للزمان والمكان القدرة على الفصل، وحيثما يحاول أن يقيم وصفاً واضحاً يبين فيه أن طبيعة الماهيات المركبة للحداثات مشتقة من قدرتها على الترابط والتفاعل والاتصال، فإنه إنما يجد نفسه منساقاً لأن يثبت للحداثات خاصية أخرى هي خاصة الوحدة والوحدة عنده ما هي الإنتاج الخاصة الترابطية للزمان والمكان .

وعلى هذا النحو تصبح العملية والوحدة خاصيتين رئيسيتين للحادثات . ولقد انتقل هوايتهد في مرحلة مبكرة من حياته الفكرية الأخيرة إلى «تحليل العملية على أنها تحقق للحادثات التي تتجه إلى تكوين تجمع متشابه ومتداخل .

إن الحادثة ما هي إلا وحدة الأشياء الواقعية .

هذا هو التطور الذي كان له مغزى كبيراً في حياة هوايتهد الفكرية ، إنه ينتقل من فكرة أن الامتداد هو الخاصية الرئيسية للحادثات ، وما يستتبع ذلك من بساطة تصور الحادثة باعتبارها ممتدة وحسب - أنه ينتقل من هذا - إلى فكرة أكثر تعقيداً وهي أن الوحدة تعتبر الخاصية الرئيسية للحادثات ، وإن الحادثة هي وحدة الأشياء الواقعية .

إن هوايتهد حينما وضع نظريته عن الحادثات وأحلها محل التصور القديم عن المادة البسيطة المتموضعة أو المعينة في مكان ، كان يدرك أن تلك النظرية كانت محتاجة إلى أن تراعي بعض الاعتبارات والمتطلبات العلمية ، فلم تكن النظرية التجمعية في الضوء ، ولا النظرية التجمعية في المادة لتقبلان تفسيراً محدداً في نطاق خاصية الامتداد ، وقاده ذلك إلى أن يرى الحادثات كعمليات توحيد ، وأن يتجه إلى التصورات المجردة . لكن هوايتهد يدرك في نفس الوقت أن تلك الخواص التي استطاع أن يميزها وأن يحددها والتي قلنا عنها أنها خواص مجردة للوقائع القصوى لا يمكن أن توضح الطبيعة الحقيقية والجوهرية لتلك الوقائع ، يقول هوايتهد «إن كلمة حادثة وما يرتبط بها من خاصية الوحدة تجذب انتباهنا إلى الانتقالات المتحددة أو المتصلة والتي ترابط في وحدة فعلية . ولكن هذه الكلمة المجردة لا يمكن أن تكون كافية في توضيح خواص الحادثة ذاتها» .

ومن ثم فإن المشكلة البالغة الأهمية الآن أصبحت تتركز في السؤال : ما هي طبيعة حقيقة الحادثة ذاتها؟ أو ما هي الطبيعة الجوهرية للحادثة من حيث كونها كذلك؟ تماماً كما أن السؤال التالي وهو : ما هي الوقائع المحددة التي تبين الصفة الرياضية للاهتزاز أو التذبذب التجميعي؟ أصبح سؤالاً جوهرياً وهاماً بالنسبة إلى العلم المعاصر .

توصل هوبنهايد إذن إلى إدراك تلك المشكلة عن الطريق السابق ، لكن هوبنهايد يصل إلى نفس المشكلة بطريق آخر ، ذلك أن غرابة وصعوبة تصوراته المبكرة كانت نابعة عن كونها مجردة ومن ثم فليس بإمكاننا أن نحدد مدلولاتها ، أو نفهم معانيها المجردة تلك إلا على أساس فهم كامل للطبيعة المحددة للوقائع القصوى .

وهذا الفهم الكامل لا يتسنى لنا خلال العلم ، وإنما يتم من خلال الفلسفة .

تبين هوبنهايد إذن وبوضوح كامل أن مشكلة الطبيعة الجوهرية للوقائع ليست مشكلة علمية ، بل تتجاوز العلم ، وترتفع على أبحاثه ، وأنها مشكلة فلسفية بالدرجة الأولى ، وكان على هوبنهايد وقتئذ أن يلج باب الفلسفة أو الميتافيزيقا عله يجد لمشكلته هذه حلولاً ، فيدخل الميدان الفلسفي الرحب ، ويبحث مشكلته هذه بحثاً فلسفياً ، ويحدد بحثه الفلسفي هذا في ضوء دراسة للطبيعة القصوى للوقائع . أو فيما أسماه بالواقعة الكاملة يقول هوبنهايد : «إن المشكلة القصوى هي أن ندرك الواقعة الكاملة ونحن نستطيع أن نعبر عن هذا التصور الخاص بالواقعة الكاملة في مصطلحات تشير إلى أفكار رئيسية تتعلق بطبيعة الواقع . وهنا نجد أنفسنا في ميدان الفلسفة» .

والواقع أن تصور هوبنهايد الناضج عن الواقعة الكاملة نجده بصورة رئيسية في كتابه لكننا نجد الأفكار الرئيسية التي تدور حول هذا التصور تتضمن «بعض الاختلاف عن الأفكار الفلسفية التقليدية» . وغالباً ما كان هوبنهايد يعبر عن تلك الأفكار بمصطلحات مبتكرة وغير مألوفة ، كما كان البناء الفكري للكتاب مكتظاً ومكتظاً لكن في إيجاز كبير ، فالكتاب يبدأ بعبارات مقتضبة شديدة التركيز ومضغوطة عن تصورات أساسية ، وبعد ذلك يحاول هوبنهايد أن يجعل باقي الكتاب يجيب على تلك العبارات المركزة «أو يحاول جعلها معقولة» وحينما يناقش هوبنهايد أي فكرة فإنه يفترض مقدراً صحة ووجود جميع الأفكار الأخرى ، علاوة على أنه لا يمدنا في هذا الكتاب ولا في أي كتاب آخر عدا كتابه Science and modern world ومحاضرتين له عن الطبيعة والحياة ضمنهما كتابه

thought بمقدمة تفسيرية. لهذا كله جاء كتابه هذا عن «العملية والواقع». والذي ضمنه تصوره الناضج عن الواقعة الكاملة بالغ التعقيد والصعوبة.

ودون الدخول في تفاصيل كثيرة الآن، فإننا نكتفي بأن نشير إلى أن الانطباع العام الذي يمكن أن نخرج به من عبارات هوايتهد نفسه والمتناثرة في كتبه ومقالاته المختلفة هو أنه توصل إلى الأفكار الفلسفية بواسطة الاستدلال من الموقف العلمي، فلقد قرر على سبيل المثال لا الحصر أنه «يمكن التوصل إلى هذا التصور العضوي للعالم، إذا بدأنا بالأفكار الرئيسية للفيزياء الحديثة بدلاً من أن نبدأ بالأفكار الرئيسية لعلم النفس أو الفيزيولوجيا، ولقد استطعت أنا أن أصل من دراساتي في الرياضيات وفي الفيزياء الرياضية إلى الثقة فيما قلته وفيما قررته، فالفيزياء الرياضية تفترض في المحل الأول وجود دائرة كهربية مغناطيسية نشطة تتخلل الزمان والمكان.

وهي تؤدي إلى القول بأن القوانين التي تحكم هذا الميدان ليست إلا الشروط الملاحظة خلال النشاط العام لتدقق أو سيلان العالم، حينما يخصص ذاته في الحادثات».

والعبارات الأخيرة من الفقرة السابقة تجعل المسألة واضحة ولقد أُلح عليها هوايتهد مراراً.

وهي تشير إلى أن معطيات الفيزياء الرياضية يمكن أن تفهم في سياق مصطلحات نسق من التصورات الفلسفية، وتلك التصورات الفلسفية يمكن التوصل إليها من مدخل فلسفي خاص، وبطريقة فلسفية معينة.

إن ما يقوله هوايتهد الآن، يشير بالضبط إلى الغرض الأساسي من كتاباته، فهذه الكتابات تهدف إلى الكشف عن المشاكل العلمية القصوى بمصطلحات فلسفية، وفي ضوء أفكار فلسفية عامة.

أ - المشكلة الميتافيزيقية الرئيسية :

حينما أعلن هوايتهد أن المشكلة النهائية تتعلق بإدراك الواقعة الكاملة، فإنه إنما كان يدخل في ميدان الفلسفة من أوسع أبوابه ولقد قرر هو ذلك - كما رأينا - في عدة عبارات ذكرناها له في نهايات الفصل السابق .

وحينما وجد نفسه داخل محراب الفلسفة، وجد أنه عليه أن يتلمس أصول الفكر الفلسفي وتطوره مبتدئاً من اليونان ومنتقلاً إلى فلسفة العصور الوسطى والفلسفة الحديثة .

وبينما هو منشغل بهذا أوقفته فقرة فلسفية وجدها في كتاب الميتافيزيقا لأرسطو، وقرأ فيها « أن السؤال الذي ثار في الماضي السحيق، ويثار الآن، وسيثار في المستقبل، وكان محل نقاش كبير، ويتعلق بحقيقة ما يكون عليه الوجود في جوهره هو، ما هو الجوهر؟ ولقد أكد البعض على أن الجوهر واحد، وأكد البعض الآخر على أنه أكثر من واحد كما أكد البعض على أنه محدود بينما أكد البعض الآخر أنه لا محدود، ومن ثم فإن علينا أن ننظر بصورة رئيسية وأولية وبنوع خاص في ماذا يكون عليه ذاك الوجود في جوهره » .

وهوايتهد حينما يقول بأن المشكلة النهائية تنحصر في إدراك الواقعة الكاملة، وما تكون عليه، فإنه إنما كان يعني تماماً ما سبق أن عناه أرسطو بقوله إن علينا أن ننظر أساساً في ما يكون عليه ذاك الوجود من ناحية جوهرية .

إن عبارة أرسطو « ما يكون عليه ذاك . . . يمكن أن تكون نقلاً حرفياً للعبارة « طبيعة ذاك، مع ملاحظة أن ذاك تشير إلى الوجود الذي لم يفرق فيه هوايتهد بين Existence, being على هذا النحو يمكن صياغة المشكلة الميتافيزيقية في أنها المشكلة التي تحاول البحث في « طبيعة الوجود من ناحية جوهرية » أو بعبارة أقرب إلى هوايتهد وهي : محاولة البحث في طبيعة الواقعة الكاملة .

لقد كان هوايتهد يعني بعبارته الأخيرة تلك ما كان يعنيه أرسطو تماماً بعبارة أخرى. لكن الأمر يحتاج منا إلى تحليل دقيق لمحتوى هاتين العبارتين.

لقد ترجم Ross العبارة اليونانية الأرسطية بحيث تعني «ما يكون عليه ذلك (الوجود) في جوهره». وهذه العبارة تعد من أصعب العبارات قبولاً للترجمة، وهي تحتاج في ترجمتها بدقة إلى فهم كامل للموقف الأرسطي ذاته وإلى دقة بالغة في فهم كل كلمة على حدة، طبقاً لطبيعة اللغة اليونانية ذاتها.

وفي هذا الصدد نجد جوزيف أونس يقرر أن «ذاك» تعني في العبارة الأرسطية being، ووفقاً لهذا ترجم أونس العبارة الأرسطية الأنفة بقوله «ما يكون عليه الوجود في جوهره» «What being in this sense is» أي أن أونس أحل كلمة الوجود being، محل «ذاك» «that».

ويلاحظ أننا نترجم in this sense بمعنى «في جوهره»، أي الجوهر الذي يخص ذاك الوجود، والحق أن تلك الترجمة كانت من وضع Fred ennick وأقرها هوايتهد، فتردينيك يترجم This Sense بالكلمة اليونانية Ovata التي ترجمها بدورها إلى كلمة جوهر Substance.

ومن هنا يترجم تريدينيك نفس العبارة بقوله: «أن نفحص طبيعة الوجود بمعنى الجوهر To investigate the nature of being in the sense of substance». لكن يلاحظ أن كلمة Substance هي ترجمة غير دقيقة للكلمة اليونانية Ovata.

وبالفعل فإن هوايتهد يبقى دائماً على الكلمة اليونانية ولا يستخدم كلمة substance على الإطلاق.

وعلى أي حال فإننا نرى أن ما عناه أرسطو بدقة هو أن المشكلة الميتافيزيقية تقوم على اكتشاف أو تحديد شيء ما من الناحية الجوهرية، وأن هذا الشيء يكون كائناً أو موجوداً، له جوهره الذي يخصه وهذا التفسير ينجم من كلمة Ovaia اليونانية من جهة، ومن العبارة الأرسطية ككل من جهة أخرى. إننا نهتم بذلك That أي بالموجود من جهة Ovaia.

ومصطلح ovaia اسم تشكل من الفعل aivai أي من الكينونة to be، وهو يربط التجريد الوجودي بتعيين شيء فردي .

وهذا هو المعنى الدقيق الذي يحمله المصطلح ovaia الذي ذكره أرسطو في كتابه الميتافيزيقا والذي يمكن أن يشير أيضاً إلى ذلك الكيان الجزئي الذي ذكره هوايتهد أو إلى الشيء الفردي الذي يوجد وجوداً فعلياً وواقعياً وممثلةً ويقول إنيين جيلسون: «مهما حمل مصطلح ovaia الأرسطي من معان، فإن الحقيقة كانت دائماً عند أرسطو متمثلة في شيء جزئي يوجد وجوداً واقعياً، أو في وحدة أنطولوجية محددة، حاصلة على القدرة على التكون والتحدد بذاتها .

إن أرسطو لم يكن يعني الإنسان في ذاته، ولكنه كان يعني هذا الإنسان الفردي الذي يمكن أن نسميه جون أوبره .

إن هذا هو ما عناه هوايتهد بالضبط حينما استقر على مصطلح الواقعة الكاملة، ويلاحظ أن هوايتهد حبذ استخدام كلمة Fact على استخدام كلمة being فكلمة Fact يمكنها أن تعبر بدقة عما يدور في فكره من تصور للشيء الجزئي المحدد بصورة أكثر وضوحاً مما تستطيعه ككلمة being بل يذهب هوايتهد إلى أن كلمة being كثير ما تقودنا إلى الغموض وعدم الدقة، فهي قد تشير إلى وجود جزئي واقعي محدد، كما قد تشير إلى صفة عامة يشترك فيها كل من يوجد أو يكون على حد تعبير جيلسون .

أو قد تشير إلى وجود نهائي أكثر حقيقة من وجود الأشياء الجزئية، أو قد تستعمل بصيغة اسم المصدر أو اسم الفاعل gerond وبعبارة أخرى فإن غموض كلمة being يمكن أن يوقعنا في أخطاء لا حصر لها، لا نتبين فيها ما إذا كانت being تشير إلى كينونة شيء أو إلى وجوده أو طبيعته أو ماهيته أو واقعه . . . إلخ، أو إلى الوجود بمعنى عام .

ولعل هذا كان سبب الأخطاء التي وقعت فيها معظم الفلاسفات، وذلك حينما ينتقل فيلسوف ما دون أن يشعر - في غالب الأحوال - من استخدام معين لكلمة being إلى استخدام ثان أو ثالث لها . . . إلخ .

لذلك كله استبعد هوايتهد كلمة being واستبدلها بكلمة Fact، لكن الكلمة

الأخيرة ليست مرضية تماماً، وإن كان ذلك لأسباب أخرى، فمن مساوئها أن ليس لها اتصالات اشتقاقية مباشرة بكلمة being أو Existence رغم أن ما عناه هوايتهد بالواقعة الكاملة هو «الموجود الكامل» الذي يوجد وجوداً كاملاً وممثلةً، أو على حد تعبير جيلسون «الوحدة الأنطولوجية المميزة والتي تكون قادرة على التكون والتحدد بذاتها» أو على حد تعبير ديكرت «ما يوجد دون أو يفترق في وجوده إلى غيره»، ولقد استخدم أسبينورا وليستز وغيرهما مصطلحات قريبة من ذلك، ولكن ما يهمنا أن نؤكد الآن هو أن الواقعة تعني الوجود الكامل والممتلئ، لشيء جزئي محدد ومميز، لا يحتاج في وجوده إلى وجود آخر، بل يكون وجوده في ذاته لذاته.

ب - المبدأ الأنطولوجي :

كان هوايتهد إذن متفقاً مع أرسطو فيما يتعلق بأساس المشكلة الميتافيزيقية، فلقد ذهب الإنسان إلى أن المشكلة الميتافيزيقية متركزة في البحث عن طبيعة الموجود من ناحية أو محاول تحديد طبيعة الموجود الكامل أو الكيان الوجودي الكامل.

ولقد أشار أرسطو في الفقرة التي ذكرناها له، إلى أن المشكلة الميتافيزيقية الدائمة تتمثل في البحث عن طبيعة الموجود الجزئي المحدد، ولقد كان هذا الموقف هو الأساس الذي ارتكز عليه أرسطو في مواجهة الموقف الأفلاطوني، فلقد أصر أرسطو على أن «ذاك» التي تمثل الاهتمام الأول للميتافيزيقا هي شيء جزئي يوجد وجوداً فعلياً، ولا يمكن أن تكون مجرد صورة أو صور، إن الصور عند أرسطو هي صور أشياء، ولا توجد هذه الصور مستقلة في الوجود بذاتها كما ذهب إلى ذلك أفلاطون، إن الصور لا توجد إلا كصور أشياء، أو صور موجودات كاملة لا تفتقر في وجودها إلى وجود آخر، وليس ثمة وجود لصور مفارقة أو مثل كما ذهب إلى ذلك أفلاطون.

اعترف هوايتهد إذن بأن الأشياء التي هي موجودات كاملة تمثل الاهتمام الرئيسي للمسألة الميتافيزيقية، وكان عليه أن يصيغ ما قرره في مبدأ، وأن يتناول مبداه هذا بالشرح والتفسير.

وفي هذا الصدد نجد هويتهد يقول : « أن المبدأ الأرسطي العام ، والذي سلمنا به ، يقرر أنه بمعزل عن الأشياء الفعلية لا يوجد شيء . . . لا يوجد شيء واقعي ، أو شيء له أدنى تأثيره .

لقد استخدم هويتهد عبارة «الأشياء التي هي فعلية» للدلالة على ما سبق أن أسماه بالوقائع الكاملة ، ففي كتابه عمليات وحقائق نجده يستعمل كلمة فعلي لكي يصف بها الأشياء الجزئية ، وتشير هويتهد في تفسير استخدامه هذا إلى أن «ديكارت قد استخدم في التأمل الأول من كتابه التأملات المصطلح بنفس المعنى الذي استخدم فيه أنا مصطلح فعلي .

إن هذا المصطلح يعني الوجود بكل ما تحمله وجود من معنى ، الوجود الذي لا يكون وراءه شيء ، ومن ثم تكون «الأشياء التي هي فعلية» هي الأشياء التي توجد بأكمل وأملاً ما يمكن .

إن المبدأ الأرسطي الذي سماه هويتهد بالمبدأ الأنطولوجي يؤكد على أن الأشياء الفعلية هي الأشياء الموجودة وجوداً كاملاً وصحيحاً ، وأن ما عد ذلك من موجودات تفترق في وجودها إلى وجود تلك الأشياء الفعلية أو تشتق منها .

ولكن هذا يحتاج بلا شك إلى مناقشة أوسع . أما أن هناك وجوداً Existence أو being آخر غير موجود ovaia أي غير وجود الشيء الفعلي ، فهذا هو ما أقره أرسطو وهويتهد . فنحن كثيراً ما نتحدث عن أفكار وصور وخواص . . . إلخ . وهذه وغيرها تكون بمثابة الأسماء من الناحية النحوية ، ويتم تمييزها على أساس ارتباطها بالأشياء من بعض الوجوه ولكنها ليست أشياء فعلية ، إنها تشتق منها أو تفترق في وجودها إليها .

أما كلمة كيان فهي مشتقة من الكلمة اللاتينية esse أي to be الإنجليزية ، وتشير إلى شيء «يكون أو شيء» يوجد Exists «بأي معنى من معاني الكينونة أو الوجود ، وهي غالباً ما تأتي لغوياً . . . it is ، فبعد . . . it is يأتي عدد لا نهائي من الكيانات Entities لا سبيل إلى إنكارها أو الشك في وجودها . لقد قبل هويتهد هذا الاستخدام للمصطلح Entity بهذا المعنى العام جداً ووجد في هذا الاستخدام ما يشبع فضوله الفلسفي .

أما كلمة «فعلي Actual» فهو يستخدمها للتمييز بين تلك الكيانات ، حيث تميز كلمة فعلي الكيانات ذات الوجود الكامل عن الكيانات الأخرى التي ليست كذلك ، أو تميز بين الكيانات المستقلة وبين الكيانات التابعة . فالفعلي من الكيانات يشير إلى شيء فعلي ، كامل الوجود ، لا يفتقر في وجوده إلى وجود آخر على عكس غيره من الكيانات . والواقع أن هذا الاستخدام لكلمة فعلي يتفق مع الاستخدام الراهن له في اللغة الإنجليزية ولكن هو يتهدد - كما سنرى فيما بعد - يضيف إلى هذا الاستخدام ما يراه مناسباً لإشباع فضوله الفلسفي .

إن هويتهد يجعل مصطلح «الكيان» الفعلي مرادفاً للمصطلح الأرسطي ovoid substance . ولقد تمسك هويتهد بهذا المصطلح اليوناني ، لأن ترجمته بكلمة substance (الجوهر) كثيراً ما أدت إلى الغموض واللبس ، فالمصطلح ovoid substance لا يفصح عن المقصود منه في كثير من الأحيان كما أن له ما لا حصر له من المعاني المتفاوتة والمختلفة ، علاوة على أن هذا المصطلح يمكن أن يشير اشتقاقياً وفلسفياً إلى ما رفضه أرسطو وهويتهد معاً . ولقد استبدل ليتز بالفعل هذا المصطلح الغامض substance بمصطلح الموناد Monad وتجنب هويتهد أيضاً هذا المصطلح وكذلك تجنب مصطلح the real ومصطلح reality لأن ما هو واقعي قد يختلف الكثيرون في معناه علاوة على أن الواقع قد يكون له معاني متناقضة عند الناس والفلاسفة على حد سواء .

إن المبدأ الأنطولوجي يعني من الناحية الاشتقاقية ذلك المبدأ الذي يهتم بالوجود Existence or being ويلاحظ أن هويتهد يستخدم أداة التعريف the قبل المبدأ الأنطولوجي ، وهذا يعني أن ذلك المبدأ مبدأ نهائي متعارف عليه يهتم بالوجود أو يكون الوجود موضوع اهتمامه الرئيسي ، على أن يكون هذا الوجود هو وجود الكيانات الفعلية Actual Entities أو وجود Ovoid . لقول هويتهد وأنه بمعزل عن الوجود الذي هو فعلي لا يوجد شيء في الواقع ، أو شيء له أدنى تأثيره لكن قوله : «بمعزل عن a part from» هو قول غامض : فهو قد يعني من ناحية ، أنه لا وجود إلا للكيانات الفعلية بكل ما تحمله كلمة فعلي من معنى ، ولكنه قد يعني من ناحية ثانية أن أية كيانات توجد ، فإنها لا توجد منعزلة عن الكيانات الفعلية ، ولكنها تتبع تلك الكيانات الفعلية وتعتمد عليها .

وأكثر من ذلك فإن المبدأ الأنطولوجي يتضمن رفض الرأي القائل بوجود بعض أنواع الكيانات: كالكليات الافتراضية التي لا تمثل أشياء موجودة وجوداً فعلياً وواقعياً، وكالكليات التي تدعي أنها أكثر حقيقة من الكيانات الفعلية.

ولعل هذا هو ما عنه هوايتهد حين قرر أن ما هو فعلي يعني الوجود بكل ما تحمله كلمة وجود من معنى، بحيث لا يكون وراءه أي شيء آخر.

ومن الأهمية بمكان كبير أن نوضح المعاني المتضمنة في المبدأ الأنطولوجي وفي هذا الصدد نستطيع أن نؤكد على ما يلي:

١ - أن بعض الكيانات تكون افعلية، أي كيانات ممثلة بالوجود، أو يوجد على الأقل كيان فعلي واحد.

٢ - أن الكيانات الفعلية تكون الأساس الذي تشتق منه كل أنواع الوجود الأخرى أو يتم تجريدها منها، فيما أن الكيانات الفعلية هي كل ما يوجد، بالمعنى الكامل للوجود أو الكينونة فإن سائر الكيانات الأخرى توجد فقط بالاشتقاق أو بالتجريد من الكيانات الفعلية، فطبقاً للمبدأ الأنطولوجي «يبني العالم الواقعي من الكيانات الفعلية ومن كيانات أخرى تستمد وجودها وتشتق بالتجريد من الكيانات الفعلية».

وحينما يقرر هوايتهد أن الكيانات الفعلية هي كل ما يوجد بالمعنى الكامل للوجود، فإن تقريره هذا لا يعد لغواً، إذ أن هذا التقرير يعني أن المعنى الممتلئ والكامل للوجود يشير إلى وجود آخر غير وجود الكيانات الفعلية والتي تكون ببساطة لا شيء أو لا كيان أو لا كائنة أو لا وجودي أو لا شيتية أو كما قال هوايتهد نفسه «بمعزل عن الكيانات الفعلية لا شيء ولا كيانات بل صمت».

إن هوايتهد حينما يستخدم «في انفصال عن» أو «بمعزل عن» الكيانات الفعلية فإنه يشير بذلك إلى وجود أنماط أخرى من الكيانات، ولكنه يصبر على أن مثل هذه الكيانات لا توجد مستقلة بذاتها استقلالاً فعلياً. وهذا يعني أنه على الرغم من أن الأنماط الأخرى من الكيانات قد توجد، فإن وجودها يعتمد على وجود الكيانات الفعلية أو يشتق منها.

ومن ثم ينتج أن ما يكون أو يوجد، لا يعدو أن يكون كياناً فعلياً أو مشتقاً أو

مجرداً أو تابعاً لهذا الكيان الفعلي ، وأن الكيانات المشتقة أو المجردة أو التابعة تفترق في وجودها تماماً إلى وجود الكيانات الفعلية بالإضافة إلى أن وجودها يكون بمعنى آخر غير المعنى الجوهرى أو الواقعي أو الفعلي .

والواقع أن الاعتراف بالمبدأ الأنطولوجي كان أمراً هاماً بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة وضرورياً بالنسبة إلى كبار الميتافيزيقين ، الذين يختارون مصطلحات متباعدة لهذا المبدأ الأنطولوجي ، وعلى سبيل المثال يذكر جو تفريد مارتن عن فلسفة ليبتره أن الموناد أصبح عنده التصور الرئيسي لأنطولوجيته ، فبالنسبة إليه أصبحت كل حقيقة متضمنة في وجود المونادات الجزئية أو الفردية ، والوجود الحقيقي يكون ممكناً كوجود فردي للمونادات أو كنتاج لتغير هذا الموناد الفردي ، فهذه هي الفكرة الأنطولوجية الرئيسية عند ليبتر .

هذا والمبدأ الأنطولوجي يساعدنا أولاً : على توضيح وإجلاء التصورات الأساسية للميتافيزيقا ويبقيها واضحة في الفكر ، كما يساعدنا ثانياً على منع الخلط بين الكيانات الفعلية ، والكيانات الأخرى ، أي يجنبنا الوقوع فيما أسماه هوبنهد بمغالطة التوضع الزائف للعين وهي مغالطة خادعة تعتبر مسؤولة عن معظم الأخطاء التي شاعت في الفلسفات منذ بدايتها حتى الآن . ولقد ساعدت اللغة على انتشار تلك المغالطة ، ذلك لأن أي كياناً يمكن أن يكون موضوعاً في العبارة ذات التركيب النحوي ، وترتب على ذلك إمكانية معالجته بطريق الخطأ باعتباره كياناً فعلياً في حين أنه لا يكون كذلك .

والواقع أن تفسير المبدأ الأنطولوجي كثيراً ما يقودنا إلى فرع آخر هو فرع الأبتمولوجيا ، ذلك الفرع الذي صبغ الفلسفات بصبغته ، وأصبح أساساً في أي عمل فلسفي ، ولقد اعتقد الذاتيون أن المعارف تكون داخل العقل البشري ، وأنها ذاتية وفطرية في الإنسان ، ولا تستقي من أي واقع خارجي ، ولكن السؤال الهام هو كيف تتخرج تلك الأفكار من الذات إلى الخارج ، أو كيف يستطيع إنسان ما أن ينتقل انتقالاً صحيحاً من إدراكه إلى الأشياء الخارجية ؟ والواقع أن كثيراً من الفلسفات الذاتية قد فشلت في بيان كيفية هذا الانتقال ، وكان ملجؤهما الوحيد هو أن تتحدث عن عقلنة الخبرة ، أو التمسك بعقيدة حيوانية كما يذكر سانتيانا .

وهوايتهد يتخذ موقفاً مضاداً تماماً للموقف الذاتي ، فهو يرى أن الإدراكات وانطباعات الحواس لا يمكن أن تنتج عن القوة الخلاقة للعقل على حد تعبير هيوم ، ولكنها تكون مشتقة من بعض الكيانات الفعلية . ومعنى هذا أن إدراكاتنا وإحساساتنا لا تكون ذاتية المنبع ، أو نابعة عن العقل ، لأنها لو كانت كذلك لكان معنى هذا أنها خارجة عن الزمان والمكان ، وهذا غير ممكن طبقاً للمبدأ الأنطولوجي . يقول هوايتهد «طبقاً للمبدأ الأنطولوجي لا يوجد شيء في هذا العالم يغير من الزمان والمكان فكلها شيء في العالم الواقعي يشير إلى كيان فعلي» ويقول في فقرة أخرى : «إن كل واقعة تشير إلى وجود أو فاعلية شيء فعلي» .

ومن ثم فإن إدراكاتنا وتصوراتنا وإحساساتنا وأفكارنا يجب أن تفسر على أنها صور مشتقة من الكيانات الفعلية ، ولا يمكن أن تكون متولدة ذاتياً .

ويذهب هوايتهد إلى أن رأيه هذا يتوافق مع ما نلمسه في حياتنا وأفعالنا «فالذوق الشائع العام يطلعننا على أن كل الأفكار تشير أساساً إلى الكيانات الفعلية أو الموضوعات الحسية على حد تعبير نيوتن .

ويلاحظ هوايتهد أن ديكارت كان متطرفاً من الناحية الذاتية ، بينما وقف لوك الموقف المضاد ، وهو الموقف الذي يتفق مع موقفه ذلك أن لوك ذهب إلى تقرير وجود الأشياء الخارجية ، ووجود قوة فيها تنتج بفضلها الأفكار الحسية فينا . يقول هوايتهد : «إن المبدأ الأنطولوجي الذي توسع وامتد في الفلسفات المختلفة حتى وصل إلى لوك تشكل لديه بحيث أكد على أن القوة تلعب دوراً كبيراً في تكوين أفكارنا المركبة عن الجواهر وإن فكرة الجوهر هنا تحولت عندي إلى فكرة الكيان الفعلي ، وفكرة القوة عند لوك تحولت عندي إلى المبدأ الذي يقرر أن علل الأشياء توجد دائماً في الطبيعة المركبة للكيانات الفعلية في الطبيعة الإلهية بالنسبة للعلل المطلقة العليا ، وفي الطبيعة الزمانية المحددة والخاصة بالكيانات الفعلية بالنسبة إلى العلل التي تشير إلى العالم الجزئي . إن المبدأ الأنطولوجي يمكن أن نلخصه بقولنا :

ليس ثمة علة ما دام لا يوجد كيان فعلي أو لا يوجد كيان فعلي إذن فلا علة» .

ب - طبيعة الميتافيزيقا :

هناك اتفاق كبير بين الفلاسفة حول ماهية الميتافيزيقا، ومع ذلك فثمة اختلاف كبير بينهم فيما يتعلق بطبيعتها ومنهجها، والواقع أن تصور هويتهد للميتافيزيقا لا يمكن قبوله أو الموافقة عليه ببساطة وإنما يتطلب الأمر مناقشة مستفيضة قبل قبول هذا التصور.

لقد عنى هويتهد بالميتافيزيقا نفس ما عناه أرسطو من قبل بما أسماه بالفلسفة الأولى، ووافق على ما قاله أرسطو من أن الميتافيزيقا تهتم بالمبادئ الأولى، أو التساؤلات الأولى، وما يرتبط بذلك من مشاكل ومسائل تتعلق - بطبيعة الواقعة القصوى أو النهائية أو بتصور الواقعة الكاملة، تلك الواقعة التي تعني - كما رأينا - البحث عما يكون عليه الوجود في جوهره.

ويجب أن نلاحظ هنا أن الميتافيزيقا عند هويتهد ليست إلا قسماً من أقسام الفلسفة وفرعاً من فروعها، وذلك لأن هويتهد يستخدم مصطلح الفلسفة بالمعنى الشمولي، فهناك فلسفة، ولكن هذه الفلسفة شاملة وعامة بحيث تضم عدة أقسام منها الميتافيزيقا والأبستمولوجيا والكوزمولوجيا، والأخلاق، والجمال... إلخ. وذلك لا يعني أن الفلسفة مجرد غطاء لعدد من المسائل المتشابهة رغم استقلالها، بل أن الأمر هو عكس ذلك، فهوإتهد يرفض أن تكون تلك الأقسام أو المسائل مستقلة، ولكنه يرى أنها متداخلة، وتعبّر عن تعاون وترابط عدة أجزاء أو ظواهر - تعتبر الميتافيزيقا أهمها داخل نسق واحد.

والميتافيزيقا تعتبر جزءاً رئيسياً بالنسبة إلى النسق الفلسفي كله، فعند التحليل النهائي، نجد أن التصور الخاص بالواقعة الكاملة، يحدد التصورات الأخرى المتعلقة بالمعرفة، والحقيقة، والحكم، والقيمة، والخير، والجمال، والفضيلة، والواجب والتنظيم الاجتماعي... إلخ، بمعنى أن كل فرع من فروع الفلسفة يؤكد بعض المظاهر الجزئية أو يعالجها بصورة نسقية، تتوافق معها كل الفروع وتتربط في وحدة النسق. وهذا يتم إما بصورة صريحة وإما بصورة مضمرة.

وبما أننا نقصر معالجتنا الآن على فرع الفلسفة الذي هو الميتافيزيقا، فإننا لن

نعالج الآن سائر الفروع، بل نسرع إلى تحديد قولنا في الميتافيزيقا، فنقرر أنها تهتم اهتماماً خاصاً بمشكلة «تصور الواقعة الكاملة» ولقد أشار هوايتهد إلى أننا «نستطيع أن نكون مثل هذا التصور فقط في مصطلحات تتعلق بالأفكار الرئيسية الخاصة بطبيعة الواقع، ومعنى ذلك أننا إذا أردنا أن نتصور «الواقعة الكاملة» فمن الضروري أن نكتشف الأفكار الرئيسية التي تتناسب معها.

وبمعنى آخر لا يختلف مع هذا الذي قلناه وإن المعالجة التي نكتشف من خلالها الأفكار الرئيسية الملائمة أو المناسبة لتصور الواقعة الكاملة ذاته. وهذه المعالجة أو تلك على حد سواء، تمثل جزءاً من الفلسفة الذي هو الميتافيزيقا لهذا فإن هوايتهد يعطينا التعريف التالي:

«إن الفلسفة التأملية تحاول تشكيل نسق مترابط ومنطقي وضروري من الأفكار العامة، في مصطلحات يمكن عن طريقها تفسير كل عنصر من عناصر خبرتنا». وفي تعريف آخر يختلف قليلاً عما سبق يقول هوايتهد:

«إنني أعني بالميتافيزيقا، العلم الذي يبحث عن اكتشاف الأفكار العامة المناسبة أساساً والتي لا غنى عنها بالنسبة إلى تحليل كل شيء يحدث».

وإن ما عناه هوايتهد بالأفكار الرئيسية هو نفس ما عناه بالأفكار العامة، وهذا يعني تماماً أن هذه الأفكار الأساسية يجب أن تكون عامة أما سبب كونها عامة فذلك كي تكون صالحة لتفسير كل عنصر من عناصر خبرتنا، أو لتحليل كل شيء يحدث على حد تعبير هوايتهد. ولو كانت هذه الأفكار خاصة أو ليست عامة عمومية كاملة لما تمكنت من القيام بمهمتها التفسيرية أو واجبها التحليلي. وهوايتهد لا يكتفي باشتراط أن تكون هذه الأفكار عامة وحسب، بل أنه يشترط أيضاً أن تكون مترابطة، ومنطقية، وضرورية، ومصاغة في نسق، وعلينا الآن أن ننظر في كل ذلك بشيء من التفصيل.

فحين نسأل هوايتهد: ما الذي تعنيه بالأفكار العامة؟ فإن إجابته تكون: لن نستطيع تقديم إجابة شاملة على هذا السؤال إلا إذا فسرت أولاً ما أعنيه من كون هذه الأفكار مترابطة ومنطقية وضرورية. إلا أن هوايتهد يلاحظ أن الأفكار العامة ليست مثار اهتمام الميتافيزيقا وحدها، فكل نوع من المعارف والعلوم يشارك

المتافيزيقا هذا الاهتمام : يقول هوايتهد : أن الخطوة الأولى للعلم والفلسفة ، يتم التوصل إليها ، حين ندرك أن أي حادثة تسير على وتيرة واحدة مع حوادث أخرى هي أمثلة لمبدأ وأن هذا المبدأ يعد بمثابة قضية أو عبارة نحصل عليها بواسطة التجريد من تلك الأمثلة الجزئية» .

ومعنى ذلك أن الحادثة أو الواقعة يظهر عنها ملامح تكون عامة ، أي لا تخص هذه الحادثة أو تلك الواقعة بالذات ، وإنما يمكن أن توجد في حوادث ووقائع أخرى كذلك وهذه الملامح العامة أو المبادئ العامة يمكن تصورهما على هيئة أو حالة من حالات التجريد . ويجب أن نلاحظ الآن أن ما قلناه هنا يتفق مع ما قررناه بصدد المبدأ الأنطولوجي ، وإن كانت كلمة مبدأ من الكلمات التي يواكبها الكثير من الغموض خصوصاً حينما نربط بين الميتافيزيقا وبين الأنطولوجيا . فكلمة مبدأ أصبحت تعني الآن هنا : ملامح الشيء في ذاته أو كما يتم تصوره .

ولقد أشار هوايتهد أيضاً إلى أن الفلسفة والعلم «يهتمان بفهم الوقائع الفردية كأمثلة للمبادئ العامة ، وأن هذه المبادئ يمكن فهمها كتجريدات ، أما الوقائع فلا تفهم إلا من خلال تجسدها في مبادئ» .

وهذا يعني أن الفلسفة والعلم يحاولان معاً فهم الأشياء في ضوء المبادئ العامة ، وأن هذا الفهم في ضوء المبادئ العامة ، يكون في فلسفة هوايتهد أساس المذهب العقلي والمذهب العقلي عنده يبحث في العلل أو الأسس أو الأسباب بالمعنى الأرسطي العام ، وهذه العلل ليست إلا المبادئ العامة للأشياء . وبمعنى آخر أن أي شيء - كياناً أو حادثة - يفهم عقلياً ، حينما يتم تجسيده أو تمييزه أو توضيحه ببيان علته أو المبدأ الذي يكون - هذا الشيء - مثلاً من أمثله فنحن نفهم بالمبادئ ، ونفسر بها لماذا أو لأية أسباب تكون الأشياء على ما هي عليه . ولماذا تحدث الحوادث على نفس النحو الذي تحدث به لا على نحو آخر . فحينما نرغب مثلاً في فهم ظاهرة احتجاب الشمس في سماء صافية ، فيجب علينا أن نفسر الظروف التي أدت إلى ذلك ، وأن نبين الأسباب والعلل التي نجمت عنها تلك الظاهرة . وذلك لا يتم إلا في ضوء مجموعة من المبادئ العامة تعبر عن الحركات النسبية للشمس والقمر والأرض مركزة على قوانين علمية ، ومعبّر عنها برموز رياضية .

سوف نترك الآن التمييز بين العلم والفلسفة إلى مكان آخر لكي نركز اهتمامنا كله على هذا الجزء من الفلسفة المسمى الميتافيزيقا. إن الوقائع التي تهتم بها الميتافيزيقا هي الوقائع الكاملة أو ما أسماه هوبنهايم بالكيانات الفعلية، ويتمثل دور الميتافيزيقا في محاولة فهم طبيعة هذه الوقائع أو تلك الكيانات الفعلية في ضوء مبادئ عامة تتجسد فيها هذه أو تلك. وهذا يعني أن الميتافيزيقا تتطلب فهم طبيعة الكيان الفعلي من جهة مبادئه العامة التي يتشارك فيها مع أي كيان فعلي آخر، أو من جهة ملامحه التي تكون عامة بين كافة الكيانات الفعلية أو تحدد ما تكون عليه أو تبين ماهيتها.

ويجب أن نلاحظ أن المبادئ والملاحم التي تهتم بها الميتافيزيقا تلك التي تتسم بأنها عامة عمومية كاملة، فالكيانات الفعلية تظهر ملامح ومبادئ عديدة تختلف من حيث درجات العمومية، فهناك ملامح ومبادئ تخص بعضاً أكبر فأكبر وهكذا. إلا أن الميتافيزيقا لا تهتم إلا بالملامح والمبادئ المطلقة العمومية أو كاملة العمومية وهي تلك التي تتعلق بالكيانات الفعلية كلها، ولا نخص بعضاً منها فقط، أي ما كان من كبر هذا البعض. ولعل اختلاف درجات العمومية التي تظهرها الكيانات الفعلية، هو الذي يفسر لنا اختلاف اهتمامات علم ما عن غيره من العلوم كما ويمكن أن يفسر لنا اختلاف السلوك والاتجاهات والأفكار... إلخ.

وبهذا الشكل يمكن أن نقرر أن الكيانات الفعلية تظهر ملامح أو مبادئ خاصة بكل مجموعة منها، كما تظهر علاوة على هذا ملامح أو مبادئ عامة تخفيها باعتبارها كيانات فعلية، أو تخصصها من حيث هي كذلك، أو على نحو أدق تتعلق بالكيانات الفعلية ككيانات فعلية وحسب. وتلك الملامح والمبادئ العامة هي ما تكون في نهاية الأمر طبيعة تلك الكيانات الفعلية من حيث هي كذلك.

ما نريد أن نؤكد هنا هو: أن الملامح والمبادئ التي تتعلق بالكيانات الفعلية من حيث هي كيانات فعلية، هي تلك التي تؤلف طبيعة تلك الكيانات، أو التي تعبر عما تكون عليه، وأن هذه الملامح وتلك المبادئ عامة عمومية كاملة أو مطلقة.

ولكون الميتافيزيقا مهمة بالدرجة الأولى وبصورة أساسية بالملامح أو المبادئ

المطلقة العمومية للكيانات الفعلية فإن هويتها يستخدم مصطلح ميتافيزيقا والصفة ميتافيزيقي استخداماً يتوافق مع تلك الإشارة إلى هذه الملامح أو المبادئ العامة عمومية كاملة. فالذي «نصفه بأنه ميتافيزيقي من الكيانات الفعلية - بالمعنى الصحيح والعام لكلمة ميتافيزيقا - يجب أن يكون قابلاً للتطبيق على الكيانات الفعلية».

استطاع هويتها إذن أن يحدد الميتافيزيقا بأنها دراسة للملامح والمبادئ العامة والكاملة العمومية للكيانات الفعلية ككيانات فعلية أو من حيث هي كيانات فعلية. وهذا بالتحديد الذي ذكره هويتها يعتبر أكثر وضوحاً ودقة من التحديد أو التعريف التقليدي للميتافيزيق، والذي يذهب إلى أن الميتافيزيقا هي دراسة الموجود من حيث هو وجود، فلقد رأينا فيما سبق الغموض الكبير الذي ارتبط بكلمة being، لذلك تفادى هويتها استخدام المصطلح being لما واكبه من غموض، ولقد ترتب على ذلك أن هويتها لم يقع في نفس الصعوبات التي وقع فيها أرسطو ومن بعده حينما حاولوا تمييز الوجود being من ناحية الجوهر أو الماهية أو الطبيعة.



إن محاولة الكشف عن الكيانات الفعلية هي نفسها محاولة تصور الكيانات الفعلية في ضوء المعاني أو الأفكار الأساسية، وهذا يعني أن علينا أن نحاول إيجاد الأفكار المناسبة، وأن نبين المنهج الذي يوصلنا بكفاءة إلى تلك الأفكار. والآن فعلينا أن نبين كيف يمكن أن نجد أفكاراً صحيحة وصادقة ومناسبة وملائمة، وأن نعرف أي نوع من الأفكار تكون هذه، وما هو المعيار الذي نقيس به مثل هذه الأفكار؟

سبق أن ذكرنا أن الأفكار التي نبحث عنها، والتي تثير اهتمام الميتافيزيقا هي الأفكار العامة عمومية كاملة، فمثل هذه الأفكار تمكننا من تفسير كل عناصر خبرتنا على حد تعبير هويتها ولكن ما الذي يقصده هويتها بكلمة تفسير؟ فنحن نكتفي الآن ببيان أن تمكن الأفكار ميتافيزيقية العامة من تفسير كل عناصر الخبرة يتضمن في ذاته معياراً دقيقاً يجب توفره في تلك الأفكار الميتافيزيقية ذاتها.

والواقع أن الميتافيزيقا تهدف إلى إقامة نسق من الأفكار العامة، ولكي تؤلف هذه الأفكار العامة نسقاً، فإنها يجب أن تكون علائقية بالضرورة، أي أن تكون مترابطة ترابطاً ضرورياً بفضل ما بينها من علاقات وتأزر. ومن هنا كانت فكرة الترابط متصلة أوثق الاتصال بالنسق، وتكون في نفس الوقت معياراً هاماً رئيسياً يجب أن يرتقي إليه أي نسق ميتافيزيقي.

والترابط ليس مطلباً أو هدفاً ميتافيزيقياً فقط، لكنه يمثل أهم الأهداف وأكثرها أساسية بالنسبة لأي عمل عقلي آخر. يقول هوابتهد: «أن الترابط يمثل أعظم وأكبر مطلب عقلي سليم» فترابط الأفكار والتحامها في نسق، يعبر عن هدف عقلي صميم، بدون الوصول إليه لا يمكن أن يتم أي فهم عقلي على الإطلاق.

ويذهب هوابتهد إلى أنه يمكن فهم الترابط فهماً أعمق، وإدراك أهميته القصوى بالنسبة لإقامة الأنساق، والتفهم العقلي الكامل له، إذا نظرنا فيما يتناقض معه، أعني إذا نظرنا في اللاترابط. إن اللاترابط يعني عند هوابتهد ذلك الفصل التعسفي الذي يشير إلى أن المبادئ أو الأفكار لا تحتوي أو لا تمتلك أية علاقات ترابط وفقها، ومن ثم لا يمكن أن يتضمن بعضها البعض، ولا يمكن بالتالي أن تؤسس نسقاً. بمعنى آخر يشير الفصل التعسفي إلى أنه ليس ثمة مبدأ عام يمكن أن يعبر عن عدد من الأفكار المترابطة. إن كلمة تعسفي والتي تسبق كلمة انفصال تشير هنا إلى أنه ليس ثمة سبب أو علة تبين لماذا تنفصل الأفكار أو المبادئ ولا ترابط بمعنى أن الفصل بين هذه الأفكار أو تلك المبادئ يكون تعسفياً، لا يظهر فيه سبب هذا اللاعقلي يكون جوهر المذهب الوضعي الذي ذاع انتشاره حتى في الدوائر العقلية، ويؤسس رفض المذهب الوضعي للميتافيزيقا. ولقد هاجم هوابتهد المذهب الوضعي على أساس اعتناق هذا المذهب لنزعة لا عقلانية واضحة، واعتبره ممثلاً لأكبر خيانة حصلت في التاريخ ضد الفلسفة والعلم على حد سواء.

الانفصال أو علته، وهي لو بينت سبباً مقنعاً لهذا اللاترابط، لكننا اعتقدنا، أن الأفكار منفصلة، وأنها لا ترابط على أي نحو، أما وأنها لم تذكر أي سبب، بل فصلت تعسفياً بين الأفكار والمبادئ فإنها من ثم تمثل نزعة لا عقلانية واضحة.

رأى هويتهذ إذن أن اللاترابط بمثابة إحباط لأي محاولة عقلية . وأنه وأد للفهم العقلي . وقضاء على ما هو نسقي ، وأنه لا يؤدي في أحسن الأحوال إلا إلى فهم جزئي يتعلق بشيء جزئي لا يرتبط بغيره من الأشياء الجزئية .

ولقد قرر هويتهذ أن جوهر اللاعقلانية متضمن في اللاترابط . وأنا إذا قبلنا المذهب اللاعقلي ، فإننا نقبل في نفس الوقت ، قبولاً صريحاً أو مضمراً للفصل التعسفي الذي ذكرناه ، والذي قلنا أنه لا يقوم على أي ذكر لليلة أو السبب ، تجعل فصل المبادئ والأفكار فصلاً معقولاً . وبمعنى آخر فإن المذهب اللاعقلي يتضمن إنكار العلل ، ويتضمن بالتالي إنكار المبادئ العامة سواء أكانت مطلقة العمومية أو أقل درجة في العمومية مما يهتم به العلم .

ويقرر هويتهذ أن ما قلناه عن المذهب ويجد هويتهذ مثلاً للفصل التعسفي في فلسفة ديكرت ، وإن كان الفصل تعسفياً من نوع آخر يقتصر على الفصل بين الجوهر المادي وبين الجوهر الروحي أو الفكري . يقول هويتهذ : « أن اللاترابط يعني فصلاً تعسفياً للمبادئ الأولى وفي الفلسفة الحديثة نجد ديكرت فيلسوفاً لا تربطياً متعلقاً بهذا المعنى ، وذلك لأنه أشار إلى وجود نوعين من الجوهر الأول مادي والثاني فكري دون أن يبين أي سبب في عدم قبوله لجوهر كلي واحد هو الجوهر المادي أو لجوهر كلي واحد هو الجوهر الفكري أو الروحي » .

ويذكر هويتهذ أن الميتافيزيقا عقلية بالدرجة الأولى من حيث أنها تحاول البحث عن العلل القصوى في دائرة بحثها عن المبادئ الأولى وذلك دون أدنى تعسف ، ودون ذكر لأي قوى سحرية لا تتفق مع طبيعة العقل . يقول هويتهذ : « أن الاعتقاد باليلة يعني الثقة بأن الطبائع القصوى للأشياء ترتبط معاً في انسجام كامل لا يقبل أدنى تعسف . إنه الاعتقاد بأننا لن نجد في صميم الأشياء أي قوة سحرية تعسفية » وغني عن البيان أن الترابط يربط بين الأمثلة الجزئية في قوانين نظرية من النظريات وأن هذا ليس شأن الميتافيزيقا وحسب ، بل هو شأن العلم أيضاً . يقول هويتهذ : « إننا نشغل في إيجاد أي عنصر من عناصر الخبرة لا يكون مثلاً من أمثلة نظرية عامة . إن هذا هو بالضبط أمل أي مذهب عقلي ، وهذا الأمل ليس أملاً ميتافيزيقياً وحسب ، ولكنه يمثل اعتقاداً تعتقده كل العلوم . بما في ذلك الميتافيزيقا » .

إن هذا الأمل، وذاك الاعتقاد، وتلك الثقة ليست مقدمات تبدأ منها النظرية الميتافيزيقية، بقدر ما تمثل غاية مثلى تتطلب الإشباع، إنها توجد في صميم المذهب العقلي من حيث هو كذلك، وهذا يعني أننا لا يمكن أن نجد أية محاولة عقلية على الإطلاق دون أن ترتبط بها موافقة صريحة أو مضمرة على هذا الهدف أو تلك الغاية المثلى وإن إنكار الجانب العقلي من أية محاولة عقلية ينتهي بنا إلى الوقوع في التناقض الذاتي .

ويرى هويتهد أن الأهمية الرئيسية للترابط في الميتافيزيقا تتضمن خاصية رئيسية لها، تتمثل في تعقب النزعة العقلية إلى آخر مدى، وما يترتب على ذلك من وجود ترابطات تداخلية رئيسية بين الأشياء. وأن العالم بما يحتويه من عناصر النظام والفوضى يشارك في تدعيم هذا الاتجاه . يقول هويتهد : «توجد في العالم عناصر للنظام وأخرى للفوضى أو الإضطراب وهذه وتلك تفترض وجود علاقات ترابطية بين الأشياء، فالاضطراب أو الفوضى يساهم مع النظام في الخاصية العامة التي تؤكد الإشارة إلى وجود ارتباطات تداخلية بين الكثير من الأشياء» . وطبقاً لهذا يؤكد هويتهد : «أنه لا يمكن تصور أي كيان وهو مستقل تماماً عن نسق العالم، وأن على الفلسفة التأملية أن توضح هذا» .

وما ذلك إلا لأن الارتباطات التداخلية بين الأشياء تتضمن ترابط الأفكار المترتبة عليها أيضاً، بحيث يصعب علينا بتر فكرة عن شيء، أو فصلها عن بقية الأفكار، بل إن هويتهد يحذرننا من هذا الفصل وذاك التجريد، ويقرر أن النظر في أي فكرة منفصلة لا يكون له أي معنى . يقول هويتهد : «إن الأفكار الرئيسية، يفترض وجود بعضها البعض الآخر، وحينما تفصل بينها، لا يكون لأي منها أي معنى» .

إن الأفكار الميتافيزيقية، هي أفكار بالغة أو مطلقة العمومية، وثمة أفكار أقل منها في درجة العمومية . وهي الأفكار العلمية إلا أننا يجب أن نلاحظ أن الأفكار الميتافيزيقية «لا تكون قابلة للتحليل أكثر من ذاتها» وأن على كل فكرة ميتافيزيقية أن تبين ضرورتها بالنسبة إلى غيرها من الأفكار الميتافيزيقية، وأن تكون متساوية

معها من حيث العمق». وعلى هذا النحو يتم ترابط الأفكار الميتافيزيقية في نسق، بمعنى أن النسق الميتافيزيقي يتكون من أفكار مطلقة العمومية، لا تقبل التحليل إلى أكثر من ذاتها، وتكون ضرورية لإقامة النسق، وكل فكرة تتساوى مع الأخرى من حيث الأهمية والعمق، ثم من الترابط الذي يربط تلك الأفكار في نسق. أما النسق العلمي فإنه يربط بين أفكار أقل عمومية في مبدأ هو بدوره أقل عمومية من المبادئ الميتافيزيقية.

الترابط إذن مطلب رئيسي من مطالب تشكيل النسق الميتافيزيقي عند هوايتهد، لكنه ليس المطلب الوحيد، إذ يجب أن يتوفر لهذا النسق مطلب آخر، هو المطلب المنطقي، والخلو من التناقض «أما تعريف المنطق فيتضمن تمثل المنطقية العامة في أمثلة جزئية، ومبادئ الاستدلال وثمة مطلب آخر، يرتبط بالمطالب السابقة، وهو أن الأفكار الميتافيزيقية، المؤسسة للنسق الميتافيزيقي، يجب أن تكون ضرورية لا ممكنة. إن الملامح الميتافيزيقية للكيانات الفعلية هي ملامح كاملة للعمومية، فهي من ثم لا بد وأن تكون كلية أي تتجسد في كل الأشياء بالضرورة. وضرورة كلية المبادئ الميتافيزيقية يعني أنها ليست ممكنة، فالإمكان علامة المبادئ الأقل درجة من حيث الكلية والعموم. المبادئ التي هي أدنى من المبادئ الكلية. وهذا يعني أن ضرورة الأفكار الميتافيزيقية تترتب على كليتها إذا كانت الأفكار جزئية لم تكن ضرورية وإنما كانت ممكنة. يقول هوايتهد: «أن النسق أو المخطط الفلسفي يجب أن يكون ضرورياً بمعنى أنه يجب أن يحمل في ذاته ضمانه الخاص لكلية أفكاره خلال كل الخبرات فالأفكار الميتافيزيقية تحمل ضمانها لكلية أفكارها خلال كل الخبرات على أساس تمكنها من تفسير كل عناصر الخبرة بصورة تتسق معها».

وهكذا نجد أنفسنا أمام محك آخر نستند إليه في إقامتنا لنسق ميتافيزيقي من الأفكار، وهو أن هذا النسق يجب أن يكون قادراً على تفسير أي عنصر بمصطلحات مستقاة منه. ولكن من الأهمية بمكان أن نبين بوضوح ودقة ما هو المقصود هنا بكلمة تفسير: إن هوايتهد يعني بهذه الكلمة «أن كل شيء نشعر به أو نفكر فيه أو نتمتع به أو ندركه أو نرحب به تكون له خاصية المثال الجزئي للنسق

العام» وهذا يعني أنه لما كانت المبادئ الميتافيزيقية عامة بالنسبة إلى أي كيان فعلي، ولما كانت كل الكيانات الأخرى والحوادث... إلخ مشتقة من الكيانات الفعلية طبقاً للمبدأ الأنطولوجي، فيجب أن يكون في الإمكان تفسير أو توضيح أو بيان أي شيء باعتباره مثلاً جزئياً من أمثلة النسق الميتافيزيقي. ومن ثم فإن التفسير الفلسفي يعد من أكثر المحركات أهمية في بيان كفاءة وكفاية النسق الفلسفي.

ونسق الأفكار الميتافيزيقية يجب أن يكون قابلاً أيضاً للتطبيق إلا أن قبول هذا النسق للتطبيق على بعض عناصر الخبرة الأخرى. ومن هنا فيجب أن نقرر أن نسق الأفكار الميتافيزيقية يجب أن يكون قابلاً للتطبيق وكافياً لتفسير كل عناصر الخبرة في نفس الوقت.

وينبغي أن نلاحظ أن خواص الأفكار الميتافيزيقية الأنفة الذكر والتي تتمثل في كونها كاملة أو مطلقة العمومية وكونها كلية وضرورية وذات علاقات ترابطية وكونها منطقية وقابلة للتطبيق وكافية للتفسير تتوافق مع المبدأ الأنطولوجي على النحو الذي ذكرناه، أي باعتباره موضعاً للمشكلة الرئيسية التي تحدد موضوع الميتافيزيقا. كما أن هذه الخواص ذاتها تولّف فيما بينها المتطلبات التي ينشدها النسق الميتافيزيقي، أو المعايير أو المحركات التي يهتدي بها في تشييده، والتي يقيم على أساسها مصطلحاته، إنها تعبر عن الغاية المثلى التي تهدف إلى تحقيقها أية محاولة ميتافيزيقية وإن كان الأمر يتطلب أكثر من ذلك، أنه يتطلب بصيرة نافذة، وتمكناً لغوياً فائقاً. يقول هوابتهد: «إن الفلاسفة قد لا يأملون في بعض الأحيان النجاح وهم بصدد صياغة المبادئ الميتافيزيقية الأولى: ذلك أن ضعف البصيرة وعدم التمكن من اللغة قد يقف حائلاً صلباً دون تحقيق هذا الأمل. إن الكلمات والعبارات يجب أن تمتد إلى ما وراء استخدامها العادي لكي تصبح ذات عمومية أكبر، كما يجب ألا تظل صامتة أمام القفزات التخيلية والواقع أنه ليس ثمة مبدأ أول يستعصى على المعرفة، أو يهرب من قبضة البصيرة لكن صعوبات اللغة، ونقص التفسير التخيلي هو الذي يمنع التقدم من هذا المجال».

ج - منهج الميتافيزيقا :

تتمثل مهمة الميتافيزيقا كما رأينا في محاولة تصور طبيعة «الواقعة الكاملة» أو الكيان الفعلي ومن ثم فهي تأمل في الكشف الآن هو: كيف تتمكن الميتافيزيقا من الكشف عن طبيعة الواقعة الكاملة؟ وأي منهج تتبعه وهي بإزاء محاولتها إيجاد الأفكار العامة أو الملامح الكلية للكيانات الفعلية؟

لقد رأينا فيما سبق أن الميتافيزيقا عقلية الاتجاه، وأنها تتعقب تلك الناحية العقلية إلى آخر مدى إلا أن هذا لا يعني عند هويتهد أن المنهج الأساسي للميتافيزيقا هو منهج استنباطي نستنبط فيه القضايا من المقدمات بواسطة العقل وقواه الاستنباطية «إن هويتهد لا يوافق تماماً على أن يكون هذا المنهج الاستنباطي هو منهج الميتافيزيقا، ولم يوافق على تلك الدجماطيقية القاطعة، والتي تذهب إلى أن المقدمات تمثل تصورات أو معاني أو مبادئ في غاية الوضوح واليقين والتميز وأنه لا سبيل إلى الشك فيها وما دامت المقدمات واضحة ومتميزة ويقينية على هذا النحو فإن القضايا التي يمكن أن نستنبطها منها يجب أن تكون يقينية أيضاً وواضحة ومتميزة لأنها باختصار مشتقة من تلك المقدمات.

يقول هويتهد : «إن فكرة خاطئة تعلق بالمنهج الفلسفي، وهي أن هذا النهج ذو طابع دجماطيقي لأن مقدماته واضحة غاية الوضوح ومتميزة ويقينية وأن على مثل تلك المقدمات يشيد النسق الاستنباطي الفكري» ويرى هويتهد أن ديكرارت مسؤول إلى درجة كبيرة عن إعادة بعث هذه الفكرة الخاطئة، وذلك حينما حاول إخضاع العلوم الفيزيقية للرياضيات تلك الرياضيات التي تعتمد أساساً على المنهج الاستنباطي. وأن ليبتز قد زاد الطين بلة حينما اقترح ما أسماه بالحساب والذي كان له أثره البالغ على من تابعه من المفكرين والفلاسفة المحدثين والمعاصرين.

أما هويتهد فلقد هاجم هجومياً من المنهج الاستنباطي قائلاً أن: «لا يمكن أن تكون لدينا أولاً أفكار واضحة ومتميزة كنقطة بداية، فالتعميمات النهائية هي هدف أو غاية الميتافيزيقا وليست بداياتها أو مقدماتها» ومعنى هذا أن ما يعتمد عليه الاستنباط، وهو تلك المقدمات ذاتها، يمكن الشك فيها، فإذا ما شككتنا فيها،

انهار بالتالي كل البناء الذي يعتمد عليها، ومن جهة أخرى يقرر هويتهد «أن المنطق الاستنباطي ليس له ذلك الامتياز القسري، الذي سلم الناس له به، إذ عندما نطبق ذلك المنطق على أمثلة جزئية، يختل منهج في الحكم عليها، ابتداء من مقدمات يعتبرها بينة بذاتها» كما أن هويتهد يقف موقف الرفض إزاء أية محاولة تجعل الفلسفة خاضعة للرياضة. أو التعبير عنها رياضياً، فهو قد رأى «أن الفلسفة تضل أيما ضلال إذا تم التعبير عنها برموز رياضية».

إن الفلسفة تبحث عند هويتهد عن تلك المقدمات، ولا تتخذها كنقطة بداية. وإذا كان الأمر كذلك، فإنها لا يمكن أن تكون استنباطية. ويرى هويتهد أن كلاً من ديكارت واسينيوزا وليستز قد أساءوا تصور المنهج الذي اتبعوه فعلاً في تفكيرهم الميتافيزيقي، فلم يكن المنهج الذي اتبعوه منهجاً استنباطياً يبدأ من مقدمات بدئية وواضحة بذاتها ثم يتم استنباط كل القضايا ابتداء من تلك المقدمات. إن المنهج عندهم هو الذي أوصلهم بطريقة عكسية إلى ما وصلوا إليه من مقدمات، وحينما نفحص أفكارهم بدقة فإننا لا نجد الأمر مجرد دلالات دجماطيقية، إن منهجهم الأساسي مثل أي منهج من مناهج كبار الميتافيزيقيين يتضمن البحث عن المبادئ الأولى، هذا هو المنهج الذي اتبعوه، والمحاولة التي حاولوها في سبيل الوصول إلى المبادئ الأولى أو الأفكار القصوى.

ويذهب هويتهد إلى تقرير أن النشاط المتعلق بالبحث ليس شيئاً آخر غير نشاط العقل والاستدلال العقلي في صورته الأساسية. وهذا يعني أننا نتوصل إلى الملامح الأساسية للعقل أو التعقل من خلال النشاط البحثي هذا وليس من خلال منهج استنباطي. وبهذا المعنى تحدث هويتهد عن العقل التأملية كمضاد للعقل الاستنباطي وللعقل التحليلي. ويؤكد أن ما يعنيه بكلمة «تأملي» هو اتجاه ذلك العقل إلى طلب البحث ومن ثم فاهتمام الفلسفة التأملية، هو اهتمام موجه إلى البحث أو إلى طلب البحث هذا، وليس موجهاً نحو استنباط قضايا من مقدمات ولعل هذا هو السبب في أن هويتهد كان يعرف الميتافيزيقا بأنها «الفلسفة التأملية التي تحاول تشكيل نسق...» أو أنها «العلم الذي يبحث عن اكتشاف الأفكار العامة...».

لكن الذي يعيننا الآن هو إحاطة اللثام عما يتضمنه العقل التأملية، وذلك في

ضوء المنهج . لقد أشار هويتهيد إلى أن «العقل التأملي يجب ألا يعاق في جوهره بواسطة المنهج» ذلك لأنه يهدف بطبيعته الأصلية إلى البحث عن المنهج في نفس الوقت الذي يبحث فيه عن المبادئ الأولى . وذلك لا يعني أن ليس ثمة منهج ، وأن البحث الذي يقوم به العقل التأملي هو بحث عشوائي وجزائي ، ولكنه يعني أن هذا المنهج لا يكون ثابتاً ومحدداً كما هو الأمر بالنسبة إلى المنطق الاستنباطي ، أي تكون ثمة مقدمات أو مبادئ أولى لا تحتاج إلى برهنة أو استنباط أو بحث وإنما نسلم بها تسليماً ، ثم تكون هي أساس كل استنباط ، ونقطة بداية المنهج الاستنباطي . وهويتهيد لا يوافق أيضاً على الاستنباط القياسي ، بل وهاجم القياس الأرسطي ، من ناحية عقمه وإجدايه وعدم تقديمه لأية معارف جديدة ، ورأى أن هذا لا يتفق تماماً مع النشاط البحثي الميتافيزيقي .

إن المشكلة تنحصر الآن في أن المنهج الذي تتوصل به إلى المبادئ الأولى يشير صعوبة من حيث أن تلك المبادئ ذاتها تتضمن مبادئ المنهج . يقول هويتهيد : «لقد اكتشف الإغريق السر الذي يحتمل الشك ، وهو أن العقل التأملي ذاته يكون موضوعاً لمنهج منظم ، لقد قيده رغم خاصيته القوضوية بدون أن يحطموا وظيفته البحثية فيما وراء حدوده . . . إن العقل يدرك الخطوط المنظمة لكل ما هو عقلي ، ولكن التأمل يعبر عن تجاوز العقل وتساميه عن أي منهج جزئي . إن سر الإغريق يكمن في محاولاتهم تقييد العقل بواسطة المنهج حتى وهو في حالات تفوقه أو تجاوزه أو تساميه ، ولكنهم لم يعوا قيمة كشفهم الثمين هذا ، لكن جهود أكثر من عشرين قرناً استطاعت أن تعني ذلك الاكتشاف ، وأن تقدر قيمته» .

أما كيف استطاع هويتهيد أن يتصور هذا المنهج المنظم للعقل التأملي والذي يتجاوز المناهج الخاصة Special Methodes فذلك هو ما سنبينه الآن .

إن الميتافيزيقا عبارة عن البحث عن ، أو محاولة إيجاد الملامح العامة للكيانات الفعلية . ولقد رأينا أن المبدأ الأنطولوجي قد انتهى بنا إلى أن تلك الكيانات الفعلية تجسد الملامح العامة التي يجب أن نبحث عنها في خبراتنا عن تلك الكيانات يقول هويتهيد : «إن معطياتنا ، هي عالمنا الفعلي ، الذي يتضمن - فيما يتضمنه - ذاتنا . وهذا العالم الفعلي يتشعب ويمتد بحيث يمكن ملاحظته

ومشاهدته بطريقة تتكون عنها خبراتنا المباشرة. وتوضيح خبراتنا المباشرة هو التبرير الوحيد لأي فكر، ومن ثم فإن نقطة البداية لأي فكر، تتمثل في الملاحظة التحليلية لمكونات تلك الخبرة.

وهذا يعني أننا يجب أن نعتمد على الخبرة، إذا أردنا أن نكتشف الملامح العامة للكيانات الفعلية. لكن صعوبة عاتية تواجهنا هنا، وتلك الصعوبة لا تتعلق بالمنهج وحسب، ولكنها تتعلق أيضاً بتحديد مكونات الخبرة على نحو دقيق، فيلاحظ أولاً أن «الملاحظة التحليلية لمكونات الخبرة المباشرة، ليست من الأمور اليسيرة، وليست عملية دقيقة ومباشرة وواضحة المعالم أو بمعنى آخر أن مكونات الخبرة - أي ما كانت - لا تكون واضحة وقاطعة ومحددة ومباشرة التمييز. يقول هوايتهد: «ثمة رأي يقرر أن الخبرة الشعورية، تكون واضحة وقاطعة من حيث المعرفة، واضحة وقاطعة العناصر، واضحة وقاطعة الارتباطات والعلاقات بينها وبين بعضها البعض. إن هذا التصور يوحد بمساواة بين خبرات دقيقة ومرتبطة ومحددة ومنهجية وليس ثمة رأي أبعد عن الصواب من هذا الرأي، فإن المساواة بين الخبرة وبين المعرفة الواضحة هو أمر بعيد عن الصواب، كما أننا نجد في حياتنا، في أي لحظة منها، بؤرة من الاهتمامات بعضها يدرك بوضوح، بينما يكون البعض الآخر أقل إدراكاً، بينما يكون البعض الثالث منعدم الإدراك، أو يكون في ظلام الإدراك، فإن ذلك الظلام يخيم على ما لا يدرك، بحيث لا يكون واضحاً، فلا نشعر به».

وليس من شأننا الآن أن ندخل في تفصيلات أبستمولوجية، لكننا نكتفي الآن بذكر «أننا نشعر بأي تحليل واضح وقاطع وكامل للخبرة المباشرة في ضوء التفاصيل العديدة التي تحتويها»، وأننا لا يمكن أن نصل إلى طبيعة مكونات الخبرة إلا بعملية عقلية أو بعملية استدلالية بالغة التعقيد - سنشرع فوراً في بيانها.

يذهب هوايتهد إلى أن ما نلاحظه من عناصر الخبرة، هي تلك العناصر التي تكون حاضرة بوضوح أمام شعورنا وحضرها الواضح للشعور إنما ينجم عن اختلافاتها وتغيراتها. يقول هوايتهد: «إن ما هو واضح ومميز في خبراتنا، لا يكون كذلك إلا لاختلافه أو تغيره، وبقائه لمدة معتدلة أمام شعورنا تكفي لإثبات

أهميته» وسبب اشتراط بقاءه مدة معتدلة، فهو لكي يتمكن من شعورنا من التأثر بوضوح.

ويقول هويتهد: «إننا عادة ما نلاحظ بواسطة طريقة الاختلاف. ففي بعض الأحيان نرى فيلاً، وفي بعضها الآخر لا نراه، والنتيجة هي أن الفيل حينما يكون حاضراً يلاحظ» إن سهولة الملاحظة تعتمد على الحقيقة القائلة بأن الموضوع الملاحظ يكون هاماً حينما يكون حاضراً، لكنه يكون غائباً في أحيان أخرى، ويقصد هويتهد بذلك أن الأشياء أو الملامح التي تكون دائماً على وتيرة واحدة غالباً ما لا نلاحظها، أما الملامح التي تتغير، أي تظهر ثم تختفي وهكذا، فإنها تثير انتباهنا، وبالتالي نتمكن من ملاحظتها، ولعل هويتهد كان يقصد طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف، فهذه الطريقة أقرب إلى جوهر تفكيره من تفكيره من طريقة الاختلاف، لأن ما يتغير بوضوح يكون حاضراً ثم... يغيب أو يكون غائباً ثم يصبح حاضراً.

والميتافيزيقا عند هويتهد تهتم بتلك النقطة اهتماماً بالغاً، لأنها تعني أن اكتشاف الملامح الميتافيزيقية بواسطة الخبرة يشوبه بعض الصعوبات فالعوامل التي تكون مستعدة للظهور والملاحظة هي العوامل المتغيرة والممكنة، وهي عوامل غير ميتافيزيقية أما العوامل الأخرى، فلكونها عامة وتختص بالملامح الكلية للأشياء فهي ثابتة غير متغيرة، ومن ثم تكون غير ملاحظة. يقول هويتهد: إن ما هو ضروري غير متغير، ولهذا السبب يبقى في الفكر مظلماً وغامضاً.

وهذه الصعوبة لا تتصل بالميتافيزيقيا وحسب، بل تتصل بالعلم أيضاً فما يلاحظ بسهولة هي التفاصيل السطحية التي تهتمنا في حياتنا اليومية العادية، أما التعميمات العلمية فلا تكتشف فقط بواسطة الملاحظة الموجهة بنظرية، وبدون تلك النظرية، يكون من المستحيل أن نعرف أو أن نجد ما نبحث عنه بدون النظرية لا يمكن أن نعرف ما نحدده من كل المعطيات المقدمة لنا وفوضوح ما نبحث عنه يعتمد على نظرية تكون موجهة لنا وهذا لا ينطبق على العلم وحده وإنما على الفلسفة أيضاً وبدون النظرية الفلسفية لا يتوفر لنا معيار صدق لما نبينه أو ندركه. ولقد عرف العلم هذا تماماً خصوصاً حينما توصل إلى مذهب الفرض العامل ذلك الفرض الذي بين هويتهد أهميته القصوى بالنسبة إلى العلم والفلسفة

على حد سواء . يقول هوايتهد : «إن مثل ذلك الفرض يوجه الملاحظة ، ويحدد بوضوح ما يلاحظ : إنه يشير إلى المنهج . وانها لمخاطرة كبرى أن تعمل في أي ميدان فكري بدون نظرية واضحة» ويقول في نص آخر «إن الفلسفة التأملية تجسد منهج الفرض العامل» . وهذا يعني أن التعميمات العلمية والميتافيزيقية لا يمكن التوصل إليها بدون الملاحظة الموجهة بنظرية تتعلق بطبيعة تلك التعميمات ذاتها . وحين يذكر هوايتهد أن الفلسفة التأملية تجسد منهج الفرض العامل فإنه إنما يؤكد أن هذا المنهج متضمن في طبيعة للتأمل أو العقل التأملي .

لكن من أين نحصل على النظرية التي هي فرضنا العامل؟يجيب هوايتهد بأننا نحصل على النظرية ونشتقها بواسطة البصيرة المباشرة ، ومن طبيعة معطياتنا أي من عالمنا الفعلي الذي يتضمن ذواتنا . ونحن لن نستطيع الآن أن نعطي تحليلاً كاملاً «للـبصيرة المباشرة» إلا إذا عرضنا لنسق الأفكار الميتافيزيقية وتخطيطه فيما بعد . لكننا يجب أن نؤكد الآن على أن هوايتهد يرفض أن يعطي تلك البصيرة المباشرة أي صورة معرفية أسمي من صور المعرفة الأخرى ومنفصلة عنها ، إن البصيرة المباشرة ليست إلا وجهاً أو جانباً من منهج الفرض العامل ، وهو المنهج الذي نستطيع أن نتوصل به إلى كل التصورات المعرفية ، وإن كانت لا تبدأ عملها - إن صح القول - في التعميمات الميتافيزيقية إلا في مراحل متقدمة من الفكر ، وهي المراحل التي تعقب التحليل السابق لتعميمات أقل عمومية تحدث في دوائر علمية خاصة يقول هوايتهد : «إن البناء يجب أن يكون نابهاً أولاً عن تعميمات جزئية يتم التوصل إليها في دوائر خاصة بالاهتمامات الإنسانية مثل الفيزيكا والفزيولوجيا ، والجمال والمعتقدات الأخلاقية وعلم الاجتماع واللغة باعتبارها مستودعاً للخبرة الإنسانية فحينما نبدأ بدائرة من تلك الدوائر المعرفية فإننا نلاحظ أن ملامح معينة في تلك الدائرة يمكن أن تكون عامة أي يمكن أن تمتد إلى ما وراء دائرتها الخاصة . ونحن ندرك ذلك بواسطتها البصيرة المباشرة فإذا تم لنا ذلك فإن تعميماتنا الخيالية تكون من تلك الملامح العامة معرفة ميتافيزيقية عامة . ونحن نستطيع بهذه الطريقة التي يسميها هوايتهد بطريقة أو منهج العقلية الخيالية أن نكتشف الثابت والضرورات اللامتغيرة التي فشلت في اكتشافها أو ملاحظتها طريقة الاختلاف السابقة الذكر ، والتي قلنا أنها لا يمكن أن

تلاحظ إلا ما يتغير، أما ما يظهر ثم يختفي، يقول هوايتهد: «إن طريقة العقلنة الخيالية تنجح فيما فشلت فيه طريقة الاختلاف، فهي تلاحظ الثابت الحاضر دائماً، الذي فشلت طريقة الاختلاف في ملاحظته».

إن المبادئ الميتافيزيقية التي نصل إليها بالتعميم الخيالي تؤلف «الفرض العامل» الذي نستطيع أن نفسر في ضوءه العناصر المختلفة للخبرة. ويتم اختبار صحة الفروض بمدى قدرتها على التفسير، أي بامتداد وانتشار قابليتها للتطبيق على كل الخبرة. فإذا لم تكن لديها تلك القدرة وذلك الامتداد ما كانت مبادئ ميتافيزيقية، وإنما أصبحت مبادئ خاصة بالدائرة التي نبعث منها أساساً. ويقول هوايتهد: «يتم اختبار التجربة الخيالية بمدى قبولها للتطبيق فيما وراء دائرتها الجزئية التي نبعث منها. وفي حالة فقدانها لهذا الامتداد التطبيقي، فإن التعميم البادئ من الفيزيكا مثلاً سيبقى كما هو مجرد تعبير عن أفكار قابلة للتطبيق في الفيزيكا وحسب. إن من أحد جوانب نجاح التعميم الفلسفي إذا اشتق من الفيزيكا مثلاً أن يكون قابلاً للتطبيق على دوائر من الخبرة أكبر من الفيزيكا».

إن منهج العقلنة الخيالية هو ذلك المنهج المنظم الذي يتبعه العقل التأملية، ويتكون هذا المنهج من ماهيته الأساسية من البصيرة المباشرة الباحثة عن التعميم. ويعطينا ديكارت مثلاً على ذلك المنهج فلقد استطاع بواسطة البصيرة المباشرة أن يصل إلى تعميمين كبيرين هما الفكر والامتداد وجعلهما يعبران عن ملامح ميتافيزيقية لنوعين من الجواهر: الفكرية والمادية، وسوف نرى فيما بعد أن بصيرة ديكارت كانت صحيحة، ولكن تعميمه لم يكن كذلك، فالفكر والامتداد ليسا من الملامح الميتافيزيقية المتعلقة بالكيانات الفعلية، على الرغم من أنهما يمثلان أكثر الملامح عمومية بالنسبة إلى بعض الأشياء.

ويجب أن نلاحظ أن منهج «التعميم الخيالي» هو منهج «فرض» أساساً، فلنا نملك يقيناً لا يمكن الشك فيه عن صحة البصيرة المباشرة. ولعل عدم توفر مثل هذا اليقين، يبلور سبب تمسك الفلاسفة والعلم في بحثيهما بمنهج أو طريقة «الفرض العامل» وهذا يعني أن العقلنة الخيالية يجب أن تؤخذ كفرض. ويتم التأكد من صحة هذا الفرض، إذا تأكد لنا قبوله للتطبيق فيما وراء منبعه المباشر أي إذا أعطانا رؤية شمولية وإذا حقق المطلبان الرئيسيان، الترابط والكمال المنطقي.

إن المنهج الميتافيزيقي العام يعني بالضبط اتفاق نسق من الأفكار، يتم اختياره داخلياً بواسطة محركات الترابط والتناسق المنطقي، وضرورة كليته، وخارجياً بواسطة مدى قبوله للتطبيق، وكفاءته في التفسير. يقول هويتهيد: «أن المنهج الصحيح للبناء الفلسفي يتمثل في إقامة نسق من الأفكار، بأعظم وأكمل ما يمكن، بحيث يتمكن بواسطته من الكشف عن تفسير كل الخبرة بدون أدنى عائق» إن هذا هو المنهج الذي اتبعه في الواقع كبار الميتافيزيقيين، ذلك أن كل نسق من الأنساق الميتافيزيقية العظيمة كان يحاول أن يدرك طبيعة الموجودات الفعلية بواسطة تأسيس أو تشييد نسق، وكل نسق حدث في تاريخ الفلسفة كان «تجربة خيالية في محاولة إدراك طبيعة الشيء».

ويذهب هويتهيد إلى أنه لكي نقيم نسقاً فلسفياً ناجحاً فإن علينا «أن نعطي لكل فكرة ميتافيزيقية أقصى امتداد لها... وألا يكون المبدأ الميتافيزيقي محدد بضرورة معناه، أو بمعناه الضروري» ومعنى هذا أن أفكارنا الميتافيزيقية يجب أن تكون مطلقة العمومية، وكلية، وتتجاوز نطاق المعنى المحدد والضروري، والمباشر إلى نطاق آخر أكثر رحابة وأكثر اتساعاً. وحينما لا نحدد الفكرة أو المبدأ، بأكثر من معناها الضروري، فإننا لن نكون على بينة من كونها كاملة العمومية أو حتى ضرورية، وبالتالي لن نتمكن من تحقيق ترابط الأفكار الميتافيزيقية بسبب اقتصار كل منها على معنى ضيق محدود. ولعل هذا هو السبب في فشل ديكارت مثلاً في ربط الفكر بالامتداد في فكرة أكثر عمومية منهما فظل الفكر عنده منفصلاً عن الامتداد أو ظل الامتداد عنده لا مترابط مع الفكر، لكن الفهم الأمثل للمنهج الميتافيزيقي لا يمكن أن يتم إلا بعد تقديم «مخطط أو نسق المقولات» ذلك المخطط الذي عكف هويتهيد على وضعه في أواخر حياته، وأراد به تقديم نسق ميتافيزيقي متقن فيه إسهاب أكبر، وركائز يمكن أن تنطلق منها إلى فحص المشاكل الفلسفية الكبرى. وسوف نلمس خلال قيامنا بتتبع المقولات أن الأفكار قد تم اختيارها بمحركات الترابط، والتوافق والكلية، وإمكانية التطبيق، والكفاءة.

وسوف نوضح ذلك في الفصل القادم.

٧ - تعددية الكيانات الفعلية :

حينما أعلن هويته أن المشكلة الميتافيزيقية النهائية تتمثل في محاولة تصور «الواقعة الكاملة» ، فإنه إنما كان يشير إلى أن هذا التصور لا يمكن أن يتطور إلا في ضوء الأفكار الرئيسية المتعلقة بطبيعة الواقع . . ومن أهم وأعظم تلك الأفكار من الناحية الميتافيزيقية فكرتنا أو تصورنا عن الوجود، ذلك الوجود الذي ركز عليه المبدأ الأنطولوجي ، كما رأينا ذلك فيما سبق . ومن هنا فإن المبدأ الأنطولوجي يعد مقولة أخرى إلى جانب مقولة أو فكرة الوجود . كما أن المبدأ الوجودي «الأنطولوجي» يشير ضمناً أو صراحة إلى مقولة ثالثة هي مقولة الكيان الفعلي^١ مقولة Ovoid أو الجوهر أو المونداد . . إلخ .

ومصطلح الكيان الفعلي يشير في معناه الأول إلى المقولة العامة المتعلقة بذلك that الذي يكون أو يوجد ، أي يشير إلى ovoid أو الجوهر أو المونداد . . وما يماثلها ، كما يشير في معناه الثانوي إلى طبيعة ذلك الذي يوجد أو يكون من ناحية جوهرية ولكن يجب أن نلاحظ هنا وعناية كبيرة أن مقولة الكيان الفعلي لا تستلزم منطقياً أي تصور خاص بطبيعة الكيان الفعلي . بمعنى آخر إن مقولة الكيان الفعلي لا يمكن أن تكون مقدمة واضحة ومحددة يمكن أن تستنبط منها طبيعة الكيان الفعلي ، فإذا عالجنا هذه المقدمة على أنها مقدمة - وهذا غالباً ما يحدث - فإن ذلك يعني أن تصوراً خاصاً بطبيعة الكيانات الفعلية كان متضمناً في معنى المقدمة . وحينئذ فلن يكون أمامنا في المقدمة مقولة كيان فعلي وإنما سيكون أمامنا في المقدمة مصطلح الجوهر بالمعنى الثانوي . ونحن لا نقبل أن يكون الفعلي فكرة أو مقولة رئيسية وأن يكون في نفس الوقت طبيعة للكيان الفعلي أو الجوهر أو المونداد ، فبطبيعة الكيان الفعلي يجب أن نكتشفها ، أما الكيان الفعلي ذاته فمقولة أو فكرة رئيسية نفكر فيها . والحق أن هذه المسألة قد أثارت الكثير من الحوار والجدل بين الفلاسفة على مختلف مذاهبهم ، كما كانت هي أساس ما يسمى الآن بالمشكلة الميتافيزيقية .

ونحن حينما نحاول تأمل حوادث الفكر الميتافيزيقي الرئيسية ، ونجاهد في أن نكتشف فيها طبيعة الكيانات الفعلية ، فإن اهتمامنا يكون موجهاً بالدرجة الأولى نحو تصور طبيعة الكيانات الفعلية ، تلك الطبيعة التي توصل هويته إلى الكشف

عنها حين ذكر عن المبدأ الأنطولوجي : «إن الكيانات الفعلية، والتي يمكن أن نعطيها أيضاً مصطلح الحادثات الفعلية هي الأشياء الواقعية النهائية التي يتكون منها العالم، فليس ثمة شيء واقعي أو أكثر واقعية من تلك الكيانات الفعلية. وتلك الكيانات الفعلية تتمايز فيما بينها: فالله كيان فعلي، ومن ثم فهو اللطف وجود مادي في الخلاء البعيد. إلا أنه على الرغم من وجود درجات من الأهمية والاختلاف في الوظيفة بين الكيانات الفعلية، فإن هذه الكيانات توجد على مستوى واحد من حيث المبدأ، فالوقائع النهائية تتشابه من حيث كونها كيانات فعلية».

ويمكن - بوجه ما من الوجوه - قراءة الفقرة السابقة باعتبارها صياغة أخرى للمبدأ الأنطولوجي، إلا أن هذه الفقرة تشير - من وجه آخر - إلى بعض الأفكار الجديدة التي لم يسبق للمبدأ الأنطولوجي أن كشف النقاب عنها. إنها تشير إلى إيضاحات وأفكار رئيسية تتمكن بواسطتها من تفسير أكيد للمبدأ الأنطولوجي فهي لم تكتف بالإشارة إلى تعددية الكيانات الفعلية وحسب، بل إنها أشارت أيضاً إلى وجود تمايز بين بعضها البعض، وهذا التمايز أو الاختلاف يتمثل في وجود درجات من الأهمية، ودرجات من الاختلافات في الوظيفة بين الكيانات الفعلية، وتلك الإشارات تعتبر جديدة بالنسبة إلى ما سبق وإن أكد المبدأ الأنطولوجي من قبل، بمعنى أنها لا يمكن أن تعتبر بمثابة استنتاج منطقي منه وحسب. ولقد أكد المبدأ الأنطولوجي على أن «بعض الكيانات تكون فعلية» أو يوجد على الأقل كيان فعلي واحد». وهو في تأكيد هذا كان يتوافق مع المذهب الأحادي والمذهب التعددي في نفس الوقت، أما الفقرة التي ذكرناها فهي تؤكد على تعددية الكيانات الفعلية ومن ثم تقصي المذهب الأحادي تماماً عن طريقها.

والواقع أن المذهب الأحادي والمذهب التعددي أو مذهب الكثرة قد انبثقا عن التفكير في المشكلة العامة المتعلقة بطبيعة الكيان الفعلي أو الجوهر أو الموناد... هل هو واحد أو كثير؟ وهل هو محدود أو لا محدود من حيث طبيعته؟ ولقد رأينا في نص سابق «أن هناك من قال بجوهر واحد، وهناك من قال بأكثر من جوهر واحد، وأكد البعض على أن طبيعة الكيان الفعلي محدودة بينما أكد البعض الآخر على أنها لا محدودة». ونحن لا نستطيع أن نناقش هذا المذهب أو ذاك دون

أن ننظر في «طبيعة ذاك» الذي يوجد أن يكون. إن البحث في طبيعة ذاك الذي يوجد أي البحث في طبيعة الكيان الفعلي أو الجوهر قد قاد الكثير من الفلاسفة من بارمنيدس حتى ماكس جارت إلى أن يقرروا أن هذا الكيان الفعلي أو الجوهر يجب أن يكون واحداً ثابتاً حاصللاً على اكتفاء ذاتي وكلاً وحيداً، وبمعنى آخر قاد الكثير من الفلاسفة إلى أن يقيموا مذاهب احادية. ويدهي أن مذاهب الكثرة أو التعددية تقف موقفاً مضاداً من المذاهب الاحادية.

ولقد رفض هويته المذهب الاحادي من زاويتين جوهريتين: الأولى تتمثل في عدم قدرة هذا المذهب على تحقيق الترابط والذي اعتبره هويته محكماً أو معياراً هاماً يجب توفره في كل فكر ميتافيزيقي، والثانية تتمثل في خطأ التوحيد بين ملامح معينة اعتقد المذهب الاحادي أنها تكون الطبيعة الميتافيزيقية للكيان الفعلي. ولا بد أن ننظر الآن في هذين النقيدين الموجهين للمذهب الاحادي.

فمن ناحية أولى يقرر المذهب الاحادي أنه لا وجود إلا لكيان واحد يتصف بأنه فعلي، أي لا وجود على الحقيقة، أو بالمعنى الكامل للوجود إلا لكيان فعلي واحد، وهذا الكيان الفعلي الواحد له طبيعة ميتافيزيقية محددة، تتمثل في ملامح ضرورية للوحدة والتغير، هذا هو ما قرره ميتافيزيقي صحيح يجب أن يضع في اعتباره الكثرة الملاحظة من الكيانات، وأن ينظر بعين الاهتمام إلى ملامح أخرى غير تلك التي ذكرها أنصار المذهب الاحادي، كان ينظر مثلاً في التغير، والاضطراب أو اللانظام، والشر والخطأ... إلخ. نعم لقد اضطرب المذهب الاحادي أن ينظر في مثل هذا، ولكنه طرد هذه النظرة لا في إطار الكيان الفعلي الواحد في ذاته ولكن في إطار ما أسماه بأحوال أو مظاهر ذلك الكيان الفعلي الواحد. ولقد عبر هويته عن اضطراب المذهب الاحادي لأن يلجأ إلى الأحوال أو المظاهر بغية النظر في ملامح التغير والاضطراب والشر والخطأ بقوله: «إن كثرة الأحوال هي مطلب ثابت، إذا أراد النسق الميتافيزيقي أن يبقى على أي بيان مباشر لكثرة الحوادث في عالم الخبرة» ويلاحظ هويته أن النظرية الاحادية حينما تقدم على الأحوال أو المظاهر، فإنها تكشف في نفس الوقت عن إخلالها بمعيار الترابط، وتشير بقوة إلى لارتباطيتها المتعسفة، ويقدم لنا هويته نسق أسبينوزا الميتافيزيقي كمثال على المذاهب الاحادية التي لا تحقق معيار الترابط،

ويقول: «إن الثغرة التي تمثل نقطة الضعف في نسق أسبينوزا تتمثل في تقديمه المتعسف لفكرة الأحوال إن الكيان الفعلي إذا كان كلاً واحداً، وغير متغير، ومكتف ذاتياً، فلا يمكن أن تتوافق مع طبيعته تلك اختلافات وتغيرات أحواله ومظاهره المتعددة بل واللا نهائية فتصور كثرة الأحوال أو المظاهر لن يكون في هذه الحالة أكثر من تصور إضافي نضيفه إلى الكيان الفعلي الأوحده أو إضافة خارجية له أو مجرد مبدأ منفصل نلصقه بالمذهب الأحادي لصقاً تجعله يغير ذاته خلال كثرة من الأحوال والمظاهر. ولقد عبر هويته عن هذا في تساؤله: «كيف يمكن أن يتولد عن الوحدة الثابتة للواقعة ما يسمى بوهم أو خداع التغير؟» الواقع أن الواحد المطلق كما تصورته الفلسفة الأحادية ينتج دائماً غموضاً واضطراباً فيما يتعلق بتفاصيله هذا بالإضافة إلى أن كثرة الأحوال والمظاهر التي نراها بوضوح في معطيات عالمانا، هي من مبدأ لا يرتبط بمبدأ الكيان الفعلي الأحادي.

ومن ناحية أخرى، يرفض هويته المذهب الأحادي، من جهة توحيده الخاطئ بين ملامح معينة تتكون عنها الطبيعة الميتافيزيقية للكيان الفعلي. لكن علينا الآن أن نتساءل: ما هي تلك الملامح التي وحد بينها المذهب الأحادي بطريق الخطأ؟ إن بيان ذلك سوف يحين حينما نأتي إليه في هذا الكتاب. وسوف نرى أن هويته يعكس في مذهبه بين دور الواحد وبين دور الأحوال بمعنى أنه سيجعل الأحوال هي للكيانات الفعلية، وليس الواحد، ولما كانت الأحوال متعددة أو كثيرة، فإن هذا يعني رفضاً للمذهب الأحادي، فالواحد لم يعد يلعب دوراً رئيسياً عند هويته وإنما الكثرة هي التي تلعب هذا الدور.

رفض هويته إذن المذهب الأحادي، وقبل مذهب الكثرة أو التعددية، ولكننا يجب أن نعي تماماً المعنى الدقيق لقبول هويته لمذهب الكثرة أو التعددية، وفي هذا الصدد يطالعنا هويته بقوله: إن الوقائع النهائية متشابهة كلها من حيث هي كيانات فعلية. وهذا القول يمكن أن يكون صياغة أخرى للمبدأ الأنطولوجي روعي فيها أن تكون متوافقة مع مذهب الكثرة أو التعددية. أي أنه صياغة أخرى تعبر عن أن هناك كثرة أو تعدداً من الكيانات التي هي فعلية، وتضيف إلى ذلك أن كل الكيانات الفعلية متشابهة أو أنها كلها من نوع أساسي واحد أو أنها تظهر نفس المبادئ العامة ولكي يتضح هذا الأمر تماماً، يوجهنا هويته إلى أنساق فلسفية،

تري رأياً معاكساً لرأيه، أي ترى أن الكيانات الفعلية ليست من نوع واحد، وإنما هي من عدة أنواع مختلفة. ويوجهنا على وجه الخصوص إلى نسق ديكارت الفلسفي «فلقد ذهب ديكارت إلى أن الامتداد والفكر نوعان مستقلان من الكيانات الفعلية، لكل نوع منهما، ملامحه العامة، التي تختلف وتتمايز أساساً ثم اعتبر ديكارت الله كنوع ثالث من أنواع الكيانات الفعلية أو الجواهر أو الموندات، ويصفه بوجود يختلف تماماً عن وجود النوعين الآخرين.

لقد رفض هوايتهد كل النظريات التي تقوم على نوعين مختلفين أو أكثر من الكيانات الفعلية، بنفس الطريقة التي رفض بها المذهب الأحادي، لأنه رأى أن مثل هذه النظريات قد فشلت في تحقيق معيار الترابط، وأنها قد وقعت في أغلوطة «التوضيح الزائف للعين» حين وحدت بطريق الخطأ بين ملامح عامة هي في الحقيقة ليست إلا ملامح خاصة أي ما كان من عموميتها. فلقد وقع ديكارت مثلاً في تلك الأغلوطة أو ذلك الخطأ حينما نظر إلى الامتداد والفكر كجوهريين وكنوعين متميزين من الكيانات الفعلية لهما ملامح أو خواص أو مبادئ جد متباينة، وحين يوحد ديكارت بين هذه الملامح أو تلك المبادئ، ويعتبرها بمثابة ملامح عامة للأجسام والعقول، فإنه يقع في خطأ التوحيد. وكما قال هوايتهد «لا يستطيع أحد أن يشك في وجود أجسام وعقول، لكن المهم هو أن نحدد موضع هذه الأجسام وتلك العقول في إطار نسق مترابط. أما ديكارت فراح يؤكد متغافلاً عن هذا - أن هناك جواهر فردية، وأن كل قطعة من المادة هي جوهر، وكل عقل هو جوهر.

ومعنى هذا أن ديكارت قد وقع في خطأ التوحيد السابق ذكره حين وحد بين الملامح التي تكون طبيعية أو ماهية الأجسام، وبين الملامح التي تكون طبيعية أو ماهية العقول، ونظر إلى نتاج توحيد هذا نظرة من يعتبرها ملامح ميتافيزيقية نهائية.

لقد لاحظنا سابقاً أن ديكارت كان يتبع منهج العقلنة الخيالية وهذا لا بأس به، ولكن السؤال الآن هو: هل يمكن قبول فرض أو نظرية ديكارت؟ الواقع أن فرض ديكارت لا يلبث أن ينهار ويسقط إذا ما اختبارنا قوته بمحك الترابط، ذلك لأن قبول ديكارت لنوعين من الجواهر (مادية وفكرية) يتضمن لا ترابطاً واضحاً ونحن

لا نجد في فلسفة ديكرت أي سبب أو علة يرينا لماذا لا يوجد جوهر عالمي واحد، يكون جسيماً مثلاً، أو لماذا لا يوجد جوهر عالمي واحد، يكون عقلياً أو فكرياً. كما أن ديكرت يقرر من ناحية أخرى أن الجوهر الفردي لا يفترق في وجوده إلا لذاته. ويتضح من ذلك أن المذهب الديكرتي قد تم تشييده على أساس من اللاترباط، رغم أن الوقائع الملاحظة تبدو مترابطة في اتحاد النفس بالبدن على سبيل المثال.

والواقع أن الربط بين الوقائع يمثل لغز الصعوبة التي تواجه الأنساق الميتافيزيقية التي تسلم بنوعين أو أكثر من الكيانات الفعلية بالنسبة إلى ديكرت مثلاً نجده لا يستطيع أن يحل مشكلة اتحاد النفس بالبدن على أساس من مبادئه الفلسفية. ذلك لأنه ميز بوضوح بين نوعين من الكيانات الفعلية، بل وفصلهما تماماً، وحينما عاد ليوحد بينهما، لم يستطع لذلك سبيلاً.

إن نظرية هويتهد مبنية على أساس أن كل الكيانات الفعلية هي من نفس النوع أي من نوع واحد وأنه على الرغم من وجود درجات متفاوتة الأهمية والاختلافات في الوظائف إلا أن المبادئ التي تمثلها هذه وتلك من الكيانات الفعلية هي على نفس المستوى. وهذا يعني وجود مجموعة واحدة فقط من المبادئ الكلية العامة تطبق على كل الكيانات أياً ما كانت، والله نفسه لا يمثل استثناء من تلك القاعدة إذا أردنا أن نحقق الترباط بالمعنى الكامل له. والواقع أن مذهب هويتهد لا يجعل الوجود الإلهي مختلفاً في أساسه عن وجود الكيانات الفعلية الأخرى، وذلك فيما عدا أنه أولى إذا لو قررنا تمايزاً أو انفصلاً لله لكان ذلك معناه أننا لم نحفظ لنفسنا الذي يتكون من مجموعة واحدة من المبادئ الميتافيزيقية بأدنى نوع من الترباط، ولوقعنا في مشكلة اللاترباط التعسفي، ومشكلة التوحيد الخاطيء بين ملامح الكيانات الفعلية، وأغلوطة التوضع الزائف العيني.

٨ - الوجود، والصيرورة:

أكد المبدأ الأنطولوجي على أن «الحقيقة الحقيقية» تتمثل في الكيان الفعلي أي تتمثل في ذلك الموجود الذي يوجد بالمعنى الكامل للوجود، أي تتمثل في الكيان الفردي ولما كانت الكيانات الفعلية تكوّن الأساس الذي يمكن أن تشتق منه أو تجرد عنه كل الكيانات الفعلية كل ما يوجد أو يكون، فإنه يتضح أن مقولة الكيان الفعلي تحتل مكاناً رئيسياً بين بقية المقولات. وهذا يعني أن الكيانات الفعلية تكون الموضوع الأولي للمسألة الميتافيزيقية. كما يشير إلى أن الكشف عن طبيعة تلك الكيانات الفعلية يعتبر مطلباً رئيسياً من مطالب الميتافيزيق. ولقد رأينا فيما سبق أن الكشف عن تلك الطبيعة قد تم التنبه إليه ابتداء من أرسطو على الأقل، وذلك حينما تساءل عما هو ovoia أو الجوهر، وكيف يمكن تحديد الملامح العامة الكاملة لذلك الذي يوجد، والتي بدونها لا يمكن أن يكون ما هو.

لقد تعارف الفلاسفة منذ عهد بارمنيدس على أنه لكي تكون in order to be فإن الحقيقة الحقيقية أو الكيان الفعلي يجب أن يكون على ما هو عليه. وهذا يشير إلى أن الكيان الفعلي يجب أن يكون في أحد معانيه الأساسية. فرداً، وواحدًا، وحاصلاً على اكتفاء ذاتي واتحاد ذاتي. ولعل هذا هو ما عناه ديكرت حين ذكر في تعريفه للجوهر «أننا نتصور الجوهر، وإنما نتصوره موجوداً غير مفترق إلا إلى ذاته، في وجوده...».

ولقد تعارف الفلاسفة أيضاً على أن الكيان الفعلي أو الجوهر، لكي يكون ما هو عليه حتى يوجد أو يكون، يجب أن يكون لا متغيراً، بمعنى ما، ومن هنا حتى يوجب أن نعد اللاتغير خاصية أساسية للكيان الفعلي، وذلك لبعض الاعتبارات.

إلا أن بروز عامل التغير، قد ترتب عليه ظهور عدة صعوبات في الميدان

الميتافيزيقي، فأثيرت عدة مشاكل، وقدمت عدة حلول، واختلفت الفلاسفة فيما بينهم أيما اختلاف. ولقد زاد من حدة هذا الخلاف ما ارتآه البعض من ضرورة وجوب اتفاق التغير من اللاتغير بطريقة ما، أي ضرورة تكيف الجوهر أو الكيان الفعلي لكل من اللاتغير والتغير في نفس الوقت، رغم وجود هوة كبيرة بينهما.

وإذا لم نعر اهتمامنا للاحتمالين المتطرفين الذي ينكر أحدهما التغير بينما ينكر ثانيهما اللاتغير، فإننا نجد أماننا على التواتجها يحاول أن يقدم لنا تصوراً للكيان الفعلي باعتباره خالياً من أوعار عن التغير، أي تصوراً للكيان الفعلي باعتبار أنه أبدي، أما التغير فلا يكون - طبقاً لهذا الاتجاه إلا خاصية عالم أخرى أو مملكة أخرى، أقل حقيقية من العالم الأبدي، أي يكون خاصية لعالم الظواهر أو المظاهر. إن النظريات التي تتبع ذلك الخط، يكون الوجود فيها على طرف النقيض مع الصيرورة أي يتسم الجوهر أو الكيان الفعلي بوجود أبدي غير متغير. بينما تنتظم الصيرورة في مملكة أخرى أو عالم آخر أدنى من عالم الكيان الفعلي.

إن الجوهر أو الكيان الفعلي، عن أفلاطون يوجد وجوداً أبدياً مؤسساً مع غيره من الجواهر أو الكيانات الفعلية أو المثل متميزة تماماً عن عالم مملكة الصيرورة ويرى هويته أن هذا التصور الأفلاطوني يتعارض مع المبدأ الأنطولوجي من جهة، ويعارض النظرية الأرسطية من جهة أخرى، فإذا لم يكن أماننا إلا عالم واحد، فمن التناقض أن نقول بعالم آخر يتفصل تماماً عن العالم الأول وإلا ما وجد. وهذا التناقض لا يتلاشى إذا وافقنا مع أفلاطون بأن عالم الظواهر أو الأشباح يستمد وجوده ويشتهق من عالم المثل «أي من العالم الحقيقي الأول. ذلك لأنه إذا كان العالمان موجودين، فإن عالماً منهما لا يستطيع أن يكون بمفرده والحقيقة الحقيقية، أو الكيانات الفعلية. والواقع أن الصيغة الدقيقة للمبدأ الأنطولوجي تتضمن رفض مذهب درجات الوجود أو تشعبه أو تفريعه. فمثل هذا التشعب وذاك التفريع لا يتوافقان مع محك أو معيار الترابط، ولقد نتجنا عن غموض المصطلح being على نحو ما بينا سابقاً.

نعم إن المذاهب الأحادية حاولت أن تتفادى ذلك التشعب أو التقسيم، حين تمسكت بمبدأ أحادي واحد يكون أبدياً، ولكن إقصاء هذه المذاهب للتغير

والصيرورة عن الكيان الفعلي أو الجوهر، إنما جعلها تخالف بوضوح المبدأ الأنطولوجي أو تخرقه، فإذا استبعدنا مذهب بارفیدس الأحادي، استطعنا أن نقرر أن سائر المذاهب الأحادية لم تعتبر الصيرورة على أنها لا وجود أو شيئية، أنهم قرروا على العكس من ذلك أن الصيرورة موجودة، ولكنها ليست وجوداً خاصاً فعلي آخر في مثل هذا المذاهب تكون له خاصية المبدأ العام عدا الجوهر الأوحد، وهو غير متغير، ولا صيرورة في طبيعته.

وعلى الجانب الآخر، يوجد القسم الآخر من المذاهب التي رأت عدم قيام تعارض كامل بين الوجود وبين الصيرورة، وأنه يمكن التوفيق أو الربط بينهما في صميم طبيعة «الحقيقة الحقيقية» أو الجوهر أو الكيان الفعلي. ويمكن أن نجد بداية واضحة لمثل هذه المذاهب عند أرسطو القائل «بأن أعظم دلالة مميزة للجوهر تتبدى في أن الجوهر رغم بقائه واحداً من حيث العدد، وكونه هو ما هو، فهو قادر على قبول الكيفيات المتضادة، وهذا يعني أن الكيان الفعلي يمكن تصوره باعتبار أنه محتفظ بشابته في طبيعته الجوهرية، رغم تعرضه لتغيرات الصفات والعلاقات.

والواقع أن الوفاق بين الثبات والتغير أو بين الوجود والصيرورة يجب أن نبحت عنه في ضوء التمييز بين الملامح الجوهرية، فإذا لم يكن هو ما هو، وإذا لم يكن واحداً، فلا يمكن أن يحتفظ بفرديته وذاتيته. ومعنى هذا أن الملامح الجوهرية تتمثل في تلك التي لا يمكن بدونها أن يكون الشيء ما هو. أما التغير فهو ليس من الملامح الجوهرية للكيان. ومعنى هذا أن الكيان الفعلي يدوم ويبقى خلال الزمان. يقول برود «أن فكرة الجوهر تتضمن برود» إن فكرة الجوهر تتضمن بقاء أو دوام شيء خلال الزمان» ونضيف نحن أنه يبقى ويدوم ويظل محتفظاً بذاتيته وفرديته رغم تعاقب التغيرات العرضية.

والواقع أن خبراتنا اليومية ترينا بوضوح أن ثمة أشياء تدوم رغم أنها تتغير وثمة أشياء تبقى على ما هي عليه على الرغم مما يطرأ عليها من تغيرات: فنفس الشخص الذي كان مريضاً بالأمس هو ذاته الذي أصبح سليماً اليوم، ونفس

الشجرة التي كانت خضراء في الربيع هي ذاتها التي تصبح عارية من الأوراق وبنية في الشتاء، وهي التي كانت منتصبه قائمة في الصباح، ثم كسرت في المساء، ونفس الإنسان الذي كان طفلاً. هو الآن شاباً، وقد تكسر ساقه، أو يتغير لونه، أو يتساقط شعره، ومع ذلك فهو ذاته باقية، وذاتيته قائمة، رغم وقوع كل تلك التغيرات.

ويرى هوايتهد أن اللغة - وهي من صنع الإنسان - تشير إلى أشياء باقية أو دائمة، كما أن المنطق الأرسطي التقليدي يقدم لنا البناء الصوري للغة التي نستعملها في كل يوم، وذلك على هيئة قضية حملية لها صورة الموضوع المحمول. بالإضافة إلى أن سيطرة المنطق التقليدي الأرسطي لقرون طويلة، أثرت بدورها على الفكر الميتافيزيقي، فذاعت فكرة المقولات التي تعتبر اشتقاقاً طبيعياً من مصطلحات المنطق. فهذه المقولات ليست إلا مقولات للجوهر ومحمولاته أو صفاته أو كفياته أو علاقاته.

إن النقطة الأولى التي يود هوايتهد أن يؤكد عليها: أن فكرة كيان فعلي كموضوع ثابت للتغير، هي فكرة استطعنا أن نصل إليها بواسطة التعميم مما نلاحظه في حياتنا اليومية، من ثبات وبقاء ودوام أشياء رغم تعرضها للتغيرات. بمعنى آخر إن تعميمنا الخيالي قد أوصلنا إلى تصور شيء ما، يكون هو ما هو عليه، أي يكون ثابتاً ودائماً مهما تعرض لتغيرات عرضية. وما هذا الشيء الثابت في حقيقته، الذي يتعرض لتغيرات وعلاقات عديدة، سوى الجوهر أو الكيان الفعلي. ولعل هذا هو ما عبر عنه أرسطو حين قال: «بأن أعظم دلالة مميزة للجوهر، تبديء في أن الجوهر رغم بقاءه واحداً من حيث العدد، وكونه هو ما هو، هو قادر على قبول الكيفيات المتضادة». والواقع أنه يمكن تصور هذا الشيء الثابت بيسر على أنه مادة أو مادي.

أما النقطة الثانية التي يريد هوايتهد أن يؤكد عليها فهي: أن القضية المنطقية ذات صورة الموضوع - المحمول، والتي اشتقت من الحياة اليومية، هي نفسها التي تبدو في الفكر الميتافيزيقي. بمعنى أن الميتافيزيقا كثير ما أشارت صراحة،

أو تضمنت ضمناً: «أن الواقعة الميتافيزيقية النهائية كثيراً ما عبر عنها بأنها الجوهر الذي يحوي صفة». وهذا يعني أن الواقعة الميتافيزيقية النهائية قد تلمسها المنطق من حياتنا اليومية وأعطاهها صورة الموضوع - المحمول: الموضوع ثابت، والمحمول متغير، ثم اعتنقتها الميتافيزيقا تحت تأثير المنطق، فأوضحت القضية المنطقية ذات صورة الموضوع المحمول، فكرة ميتافيزيقية تربط بين الجوهر والصفة، أو بين الكيان الفعلي كأساس ثابت للتغير، وبين تغيراته وعلاقاته العرضية، التي لا تقضي على وحدته أو هويته أو فرديته أو ثباته.

٩ - نقد هوايتهد لتصور الكيان الفعلي كذاتية دائمة :

ذهب هوايتهد إلى أن الأغراض اليومية العادية، تبين لنا أن الأشياء التي نهتم بها، يمكن تصورها - وهذا تصور صحيح وسليم من هذه الجهة - على أنها كيانات دائمة الذاتية. يقول هوايتهد: «إن الفكرة البسيطة عن جوهر دائم يساند أو يعزز الكيفيات باستمرار، من ناحية جوهرية أو عرضية، تعبر عن تجريد نافع للأغراض اليومية في الحياة». ولكن ما قلناه الآن يتعلق بتصور مجرد عن الكيانات الفعلية، ولا يتعلق بالكيانات الفعلية ذاتها. وهذا يعني أن هذه الكيانات ليست كيانات فعلية تعبر عن الوجود بالمعنى الكامل، ولكنها كيانات مجردة أو مشتقة من الكيانات الفعلية، ومن ثم فوجودها ليس وجوداً بالمعنى الكامل الموجود.

لقد رأينا ميتافيزيقيا الجوهر - الصفة، قد نبعت عن تأثير ما بمنطق القضية ذات صورة الموضوع المحمول، وأن هذه الميتافيزيقا وذلك المنطق إنما يعتبران الجوهر أو الموضوع بمثابة كيان دائم أو كيان فعلي ثابت رغم ما يتخلله من تغيرات. وهوايتهد لا يوافق على ذلك وهو يرى أن «القضية ذات صورة الموضوع - المحمول تتعلق بتجريدات رفيعة» أي أنها تتعلق بكيانات ليست فعلية، تتعلق بكيانات هي تجريدات واشتقاقات من الكيانات الفعلية ذاتها. ويرى هوايتهد أيضاً أن الصعوبات الرئيسية التي قامت في ثنايا الفكر الفلسفي خلال تاريخه الطويل إنما ترجع بالدرجة الأولى إلى محاولتنا تصور الكيانات الفعلية على أنها دائمة وثابتة وتعزز الكيفيات وتسند لها باستمرار ذلك لأن مثل هذا النوع من التفكير يجعلنا نتصور ملامح عامة لكيانات ليست فعلية، على أنها ملامح عامة لكيانات فعلية، أو نتصور كياناً على أنه فعلي، في حين أنه لا يعدو أكثر من تجريد أو اشتقاق من كيان فعلي أو نتصور الكيان الفعلي أو الجوهر على أنه تعميم من الملامح العامة لكيانات ليست فعلية.

لهذا كله ذهب هويتهيد إلى أن تصور كيان دائم هو تصور خاطيء من الناحية الميتافيزيقية وهذا الخطأ لا ينبجم عن استخدام كلمة جوهر أو كلمة كيان فعلي ولكنه ينبجم عن استخدام فكرة كيان فعلي يتسم بكيفيات جوهرية، وبقي واحداً من حيث العدد، ويكون هو ما هو رغم ما يطرأ عليه من تغيرات في العلاقات والكيفيات العرضية».

وعلينا الآن أن نفحص الأسباب التي رفض هويتهيد على أساسها تصور الكيان الفعلي ككيان دائم أو باعتباره ذاتية دائمة تبقى خلال التغير. لقد نجم هذا التصور كما رأينا عن محاولة التوفيق بين الثبات وبين التغير. ومن الضروري أن نذكر هنا أننا نعني بالتغير الانتقال أو التقدم أو المرور من مجموعة من الظروف أو الأحوال إلى مجموعة أخرى، أو في كلمة واحدة إننا نعني بالتغير «العملية» ومن ثم نستطيع أن نقرر أن المشكلة المطروحة قد قامت عن طريق ما نخبره ثابتاً ويكون موضوعاً للتغير، فنحن نتصور العالم في حياتنا اليومية وفي خبراتنا العادية على أنه في سيلان دائم أو في عملية تغير متصل، والنظريات التي يرفضها هويتهيد تحاول أن تبين «أنه يمكن تحليل العملية أو التغير إلى تكوينات من الوقائع النهائية عارية تماماً عن العملية أو التغير»، وبمعنى آخر تحاول تحليل عملية التغير تحليلاً بالغاً حتى تصل إلى كيانات تعتبرها موضوعات ثابتة للتغير ولكنها هي ذاتها لا تتغير.

ولقد ذهب هويتهيد إلى أن هذا التحليل للعملية أو التغير هو تحليل زائف وخادع والخطأ أو الزيف يتمثل هنا في محاولة إيجادنا في فكرة العملية أو التغير لكيان فعلي أو جوهر يوجد ويكون في نفس الوقت ثابتاً ودائم اللاتغير أو بمعنى آخر يكون عارياً أو خالياً من العملية أو التغير. لقد اهتم ديكارت بتلك الصعوبة ورأى أنها تنتج عن تصور غير كاف للديمومة أو الدوام فلقد كتب ديكارت يقول: «في الحقيقة، إنه لمن الواضح تماماً ومن البين لكل من اهتم بانتباه إلى طبيعة الديمومة أن حفظ الجوهر «في الوجود» في كل لحظة من ديمومته، يتطلب نفس القوة ونفس الفعل الضروريان لخلقه، إذا افترضنا أن ذلك الجوهر لم يأت بعد إلى الوجود ومن ثم فإن النور الفطري يرشدنا بوضوح إلى أن الحفظ والخلق لا يختلفان قط إلا في حالنا الفكري».

ويتضح من هذا أن المذهب الديكارتي يرى أن وجود الكيان الفعلي هو وجود لحظي، وهذا الوجود اللحظي ليس خالياً من الانتقال أو العملية المتضمنة في الديمومة وحسب، بل أنه خال أيضاً من أي عملية أو تغير أياً كانت أنه وجود ثابت أو غير متغير بالمعنى الدقيق للكلمة.

إن النقطة الأساسية في التحليل الديكارتي تمثلت في أن الديمومة لا يتم تصورهما باعتبارهما مكونة من ذاتيات كيانات فعلية دائمة، وذلك لأن كل كيان لحظي مخلوق يكون مميزاً من حيث العدد في دورة التتابع أو التعاقب الديمومي ومن ثم يتبع أن ليس ثمة كيان فعلي واحد من حيث العدد، ويكون هو ما هو، ويكون دائماً.

إن النتيجة الواضحة التي يمكن أن نستخلصها من مذهب ديكارت هي أننا حينما نتحدث عن أو نتصور «كياناً دائماً» فإننا لن نكون في تصور أو حديث يتعلق بكيان فعلي، وذلك لأن الكيانات الفعلية ما هي إلا الجواهر اللحظية المخلوقة. إننا حينما نتصور «كياناً دائماً» فإننا إنما نتصور في الحقيقة المسار الكلي للتعاقب ككيان واحد، ويتبع ذلك أن «الكيان الدائم» هو تجريد مشتق من الجواهر المخلوقة، ولكنه ليس في ذاته جوهرأً أو كياناً فعلياً. ويجب أن نلاحظ أنه على الرغم من أن ديكارت لم ينتبه إلى ما تضمنه تحليله السابق، إلا أنه لم يعالج مطلقاً «الكيان الدائم» كجوهر فعلي، ومن ثم فهو لم يتورط في مغالطة «التموضع الزائف للعيني» في هذه النقطة.

وثمة نقطة هامة أخرى نجدها في التحليل الديكارتي وهي أن الجواهر اللحظية بما أنها خالية أو عارية عن العملية أو التغير وبالتالي عن النشاط أو الفاعلية فهي لا يمكن أن تكون سبب أو علة العملية التي تتكون من الانتقال خلال الجواهر المتعاقبة. إن العملية التي تؤلف الدوام يجب أن تكون نتاج أو حسيطة نشاط كيان آخر له قوة وفاعلية الخلق. ومن هنا يكون أي وجود للجواهر اللحظية معتمداً على أو مفتقراً لفعل ذلك الكيان الآخر.

وبناءً على هذا نستطيع أن نصل إلى النتيجة التالية، وهي على ما نعتقد أهم وأعظم نتيجة يمكن أن نستخلصها من التحليل الديكارتي وهي: أنه ليس ثمة

وجود على الإطلاق، وبأي معنى من المعاني، بدون فاعلية وليس ثمة فاعلية بدون عملية أو تغير لأن الفاعلية تتضمن الانتقال الذي هو في ذاته «عملية» بل وأكثر من ذلك فالكائن الموجود يجب أن يوجد بفضل فاعليته الخاصة، فإذا لم يتحقق هذا، فإن ديكارت، يترد على الفور إلى خالق محدد يصفه بعملية خلق الفاعلية في كل كائن .

أما نقطة الضعف عند ديكارت فهي تتمثل في وقوعه في «مغالطة التوضع الزائف العيني» حينما عالج الجواهر المادية والفكرية على أنها جواهر حقيقية رغم أنه كان قد ذكر أن الله هو الجوهر الحقيقي الوحيد، وأنه الموجود الكامل وأنه يوجد بالمعنى الكامل والفعلي للوجود، بينما يفتقر سائر ما عداه إليه، وأن الله يخلق هذه الجواهر ولا يكفي بذلك، بل إنه يتدخل في كل لحظة، لكي يحفظ هذه الجواهر ويقيمها في الوجود، ولكي يرفعها من العدم وهذا أساس نظريته عن الخلق المستمر، ثمة تفاوت إذن بين جوهر خالق وجواهر مخلوقة، بين جوهر يستمد وجوده من ذاته وبين جواهر تستمد وجودها من خارجها، بين جوهر يوجد بالمعنى الكامل الموجود وجواهر لا توجد بالمعنى الكامل له . ومن هنا فإن ديكارت حينما عالج الكيانات الأخرى عدا الكيان الإلهي - أي حينما عالج الجواهر الأخرى ما عدا الجوهر الإلهي (الامتداد والفكر) فإنه وقع فريسة لمغالطة «التوضع الزائف للعيني»، ذلك لأن تلك الكيانات الأخرى ليست فعلية، ووجودها ليس وجوداً بالمعنى الكامل الموجود، أي ليس كوجود الكيانات الفعلية .

والواقع أن الصعوبة الرئيسية المتضمنة في المذهب الذي يرى أن «العملية يمكن أن تحلل إلى تكوينات من وقائع نهائية عارية تماماً عن تلك العملية أو التغير، تتركز فيما إذا كانت تلك الوقائع النهائية أي تلك الكيانات الفعلية يمكن أن توجد حقاً وهي عارية تماماً عن العملية أو التغير، أم أن الأمر غير هذا؟

لقد رأى هوبز أن الوجود الفعلي أي وجود الكيان الفعلي لا يمكن أن يكون لحظياً أو دوامياً ثابتاً، فإن هذين التصورين (لحظي - دوام ثابت) يشيران إلى الإقصاء أو الإبعاد الشام لعملية التغير عن طبيعة الكيان الفعلي الفردي . وإذا

اعتبرنا أن الكيانات الفعلية عارية عن العملية فإن على العملية إذن أن تلجأ لبعض كيانات من نوع يختلف أساساً عن الكيانات الفعلية (كما فعل ذلك ديكرات).

لكن الأمر بالضبط هو: أننا إذا سلمنا بأن الكيانات الفعلية الفردية ثابتة غير متغيرة فإننا لن نجد وصفاً لتناسق وترابط عملية التغير، وبالمثل إذا سلمنا بأن عملية التغير عارية عن الكيانات الفعلية الفردية، أي كانت مجرد عملية أو مجرد اتصال صيروري، فسيكون من المستحيل أن نحصل على أي كيان فعلي فردي. وفي هذا يقول هواينهد «لا يمكن أن تحقق أدنى توافق أو تكيف بين الفكرين الخاطئين: العملية العارية عن الكيانات الفعلية الفردية والكيانات الفعلية الفردية العارية عن العملية، فإذا بدأت بفكرة منهما، فستفقد الأخرى كهراء لا معنى له».

١٠ - مقولة العملية :

رفض هوايتهد بوضوح ، الخطوط الفكرية الكلاسيكية ، التي حاولت التوفيق بين الثابت والتغير : وكانت كل الفلسفات التي حاولت تلك المحاولة قد ذهبت إلى اعتبار أن الكيان الفعلي ثابت أساساً أي لا متغير ، أو موضوع ثابت للتغير على نحو أدق ، بينما رأى هوايتهد أنه من الهام بالنسبة للمذهب الميتافيزيقي القائم على فلسفة عضوية مترابطة ومتناسقة ، وأن يتخلى تماماً عن فكرة الكيان الفعلي كموضوع ثابت للتغير . والواقع أن مذهب هوايتهد يرى أن الطريق الوحيد الذي يمكننا من تحقيق التوافق السليم ، والذي يراعي الترابط والتناسق بين الثابت أو اللاتغير وبين التغير أو بين الوجود وبين العملية يتمثل في تصور العملية باعتبارها خاصية أساسية لطبيعة الكيان الفعلي .

ومن الأهمية بمكان كبير أن نضع في ذهننا ونحن نعالج هذه المشكلة ، أن المبدأ الأنطولوجي ، إنما يشير بتركيز خاص إلى الوجود ، وإلى الوجود بالمعنى الكامل ، والفعلي له ، أي يشير إلى وجود الكيانات الفعلية العينية . فإذا ما أدرکنا هذا فهمنا أن هوايتهد حينما يقول « بأن الوجود للكيان الفعلي يجب أن يتضمن العملية يعني في تفضل الوقت أن كل المعاني الأخرى للوجود إلى جوار المعنى الكامل والفعلي للوجود - يجب أن تتضمن العملية أيضاً . وذلك لأن نفس المبدأ الأنطولوجي يقرر أن كل صور الوجود الأخرى مشتقة من أو مجردة من الوجود الفعلي للكيانات الفعلية . وهذا يعني من ناحية أخرى أن « الوجود لا يمكن أن يجرّد أو يشتق من العملية ولكنه يعني بالضبط « أن فكرة العملية تفترض الوجود ، كما أن الوجود يفترض العملية » .

وحينما نقرر أن الوجود والعملية يفترضان بعضهما البعض ، فإن هذا يعني أن فكرة العملية أو التغير إذا ما قبلناها . فيجب أن يكون هناك موجود أي كيان فعلي

في العملية، ذلك لأن قبول العملية يتطلب معرفة وجودها، وبما أنها ليست كياناً فعلياً، فيجب أن يكون وجودها مشتقاً من الوجود الفعلي للكيان الفعلي كما يقرر ذلك المبدأ الأنطولوجي.

وعلى هذا النحو تفترض العملية وجود الكيانات الفعلية «أي تفترض وجود كيانات توجد بالمعنى الكامل للوجود. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الوجود الفعلي بدوره يفترض العملية، فإذا لم تكن «العملية» متضمنة أساساً من وجود كيان فعلي، فمن المستحيل أن نقبل «العملية» في أي صورة أخرى، تكون متصفة بالترايط والتناسق.

وبمعنى آخر فإن الكيان الفعلي لا يمكن أن يوجد ككيان لا متغير تماماً وكخال من العملية أي لا يمكن أن يكون أبدياً. فعملية التغير أصلية في وجوده.

والواقع أن تصور «وجود أبدي» لا يمكن أن يطبق على كيان فعلي وإلا لوقعنا في التناقض وسوف نرى فيما بعد أن الوجود الأبدي يمكن أن يطبق فقط على نوع من الكيانات التي هي ليست فعلية.

ولقد صاغ هوايتهد أحد المبادئ، أسماء بمبدأ العملية وعني بهذا المبدأ أن وجود الكيان الفعلي يقوم على صيرورته أي أن وجوده يقوم على عملية ويظهر من هذا أن مصطلح be coming ومصطلح process متساويان ولكن يجب أن نلاحظ أنهما ليسا مترادفين، إن المساواة بينهما هنا تقوم من حيث أن الصيرورة be coming تعني «يصير إلى» أو يأتي إلى الوجود. ونحن نعني بالصيرورة be coming حسب المبدأ الأنطولوجي «صيرورة الوجود الفعلي أي الإتيان بالكيان الفعلي إلى الوجود. أما العملية process فهي تعني في معناها الرئيسي أن عملية صيرورة الكيان الفعلي: أي وجوده وتقوم بواسطة العملية أو الصيرورة be coming وكل المعاني الأخرى للعملية يمكن أن تشتق من هذا المعنى الرئيسي لها، أي تشتق أو تجرد من المعنى الرئيسي للعملية باعتبارها متضمنة في صيرورة أو وجود الكيان الفعلي.

ويرى هوايتهد أن الخطأ الفكري كثيراً ما يتج عن الخلط بين المعنى الرئيسي للعملية وبين المعاني المشتقة لها. ويذهب بناءً على هذا إلى أنه يجب حين

الإشارة إلى صيرورة كيان فعلي ألا نفهم مصطلح «العملية» في أي من معانيه المشتقة. ومن هنا فإن عملية صيرورة الكيان الفعلي ليست مجرد عملية سلبية ينتقل فيها هذا الكيان من ظرف إلى آخر وحسب، إذ الانتقال يتطلب بعض القدرة التي تؤثر في الانتقال ذاته. لكننا يجب أن نضع في ذهننا أن تلك القدرة المؤثرة لا توجد خارج الكيان الفعلي، وإلا لوقعنا في أغلوطة اللاترابط إذ أن معنى تخارج القدرة عن الكيان الفعلي، أنها مضافة إليه إضافة خارجية، وإننا نتعسف في بيان لا ترابطيتها، أي لا نذكر أي سبب أو علة تكون القدرة بمقتضاها خارج الكيان الفعلي وتكون في نفس الوقت لازمة وأساسية لتفسير انتقال الكيان الفعلي أي تفسير تغيره وعمليته. ومن هنا فإن هوابتهد يقرر أن تلك القدرة التي تؤثر في الانتقال أو العملية متضمنة بل هي في صميم وجود الكيان الفعلي «فليس ثمة قدرة خالية تماماً وعارية عن الحادثات الفعلية (الكيانات الفعلية) إن الوجود الفعلي يتضمن تلك القدرة».

ومن ثم فإن العملية المكونة للصيرورة ولوجود الكيان الفعلي هي عملية فاعلية أي عملية لتضمن الفعل وعلى هذا النحو يتضمن الوجود الفعلي لكل من القدرة والفعل.

ونستطيع الآن بالطبع أن نقدر اختيار هوابتهد الموفق للمصطلح Actual فهو قد استخدم هذا المصطلح لكي يدل على المعنى الدقيق الذي استخدمه. وكلمة Actual (فعلي) مشتقة من الكلمة اللاتينية Actus (فعل). ومن هنا نستطيع أن نفهم أن ما هو فعلي عند هوابتهد هو فاعل يقوم بفعل. بمعنى آخر أن الفعل Acting والقدرة Agency هي التي تؤلف الوجود بالمعنى الكامل للكلمة.

١١ - ذرية الصيرورة :

إن رفض هوابتهد لتصور الكيان الفعلي كموضوع ثابت للتغير، كان رفضاً متوافقاً مع لباب نظريته. ونستطيع الآن أن نتقدم خطوة أخرى في فهم نظرية هوابتهد فنجدّه يفتحنا بقوله : «إن الكيان الفعلي هو عملية Process ولا يمكن أن نصفه في ضوء مورفولوجيا المادة وهذا يعني أن الكيان الفعلي لا يمكن تصوره كنوع من المادة التي توجد مسبقاً عن العملية، فعملية الصيرورة تؤلف وجود الكيان الفعلي وليس ثمة وجود بمعزل عن عملية الصيرورة وبالمثل فإن الكيان الفعلي لا يمكن تصوره على أنه يأتي إلى الوجود بواسطة العملية وأننا نحصل على كيان كامل قادر على أنه موجود كامل لأن هذا يقودنا إلى تصور مضمّر الكيان الفعلي في ضوء مورفولوجيا المادة. إن نظرية هوابتهد ترى أن الكيان الفعلي يكون أو يوجد فقط من الصيرورة.

ولقد أثّرت حول هذه النقطة الكثير من الانتقادات، فإذا تصورنا العملية على هذا النحو أي باعتبارها أساسية للكيان الفعلي، أفلا يعني هذا أننا ننكر فكرة الثبات كخاصية للكيان الفعلي؟ وإذا كان الأمر كذلك، ألا تقع في نفس الصعوبات ونفس نقاط الضعف التي وقعت فيها تلك النظريات التي رفضها هوابتهد نفسه؟ وبمعنى آخر أليس في اعتبارنا للكيان الفعلي كعملية تغير، يعني أن ذلك الاعتبار لا يتوافق نسقياً وترابطياً مع عامل الثبات أو اللاتغير على الإطلاق؟ وأننا إذا أنكرنا فكرة الثبات أو اللاتغير ألا يعني هذا أننا أنكرنا أيضاً أفكار: الفردية والوحدة والاكتفاء الذاتي والذاتية؟ إن عملية الصيرورة المتصلة لا تبقى على كيان، ولا تحفظ ذاتية ولا تقيم فردية... إلخ. ومن ثم فقولنا بالصيرورة المتصلة لا يستقيم إطلاقاً مع قولنا بأفكار الفردية والوحدة والذاتية والاكتفاء الذاتي. وبمعنى آخر كيف يمكن أن تكون هناك فردية لها وحدتها

وذايتها إذا لم يكن هناك إلا صيرورة متصلة؟ وكيف يمكن أن تكون هناك وحدة كاملة لأي كيان فعلي في مثل تلك الصيرورة؟ ومتى تكون نهاية تلك العملية؟ والأى يعني استمرار تلك العملية انتفاء وجود كيان باقى أو ثابت على الإطلاق؟

إن هوائيه يسلم بصحة تلك الانتقادات كلها ويعتقد بصدق تلك الاعتراضات ومع ذلك نجده يقرر أن صحة وصدق تلك الاعتراضات والانتقادات مرتبطة بتصورنا للعملية على أنها عملية متصلة من نوع السيلان الهيراقليطي . وأن اعتبار العملية على أنها متصلة لا يمثل مذهبه بل أنه يقرر على العكس من هذا أن تصور «عملية متصلة» هو تصور خاطئ ، سواء أكان هذا التصور يشير إلى عملية صيرورية متصلة أو يشير إلى أي نوع من الانتقال المتصل (كانتقال الزمان خلال آتات لا متناهية متصلة) وسبب خطأ هذا هي فكرة الاتصال والفكرة الثانية هي فكرة العملية (أو الصيرورة) وحينما نربط بين هاتين الفكرتين في تصور واحد، فإن هذا التصور يربكنا ويؤدي بنا إلى الخلط والخطأ . إن ما نقرره الآن من خطأ هذا التصور الذي يجمع بين تلك الفكرتين إنما أصبح أمراً واضحاً منذ وقت زينون الإيلي . يقول هوائيه: «إن ذلك أصبح واضحاً من وقت تطبيق زينون لمنهجه فإذا كانت الصيرورة عملية متصلة فإنها تشير إلى الإحلال المستمر والمتصل لجزء أو فعل من الصيرورة محل الآخر وطبقاً لهذا فلو نظرنا في أي جزئين لو كان $B:A$ فإن B حسب هذا التصور لا بد أن تحل محل A . ولكن الأمر ليس على هذا النحو من البساطة الذي نشاهد فيه B تحل محل A إذ أن B ذاتها تكون في عملية صيرورة ومعنى هذا أن جزءاً متقدماً من B هو الذي يحل أولاً محل A وذلك قبل أن يحل جزء آخر من B محل جزء آخر من A . لكن إذا نظرنا في هذا الجزء المتقدم من B فإنما سنجدته منقسماً إلى ما لا نهاية وكذلك الأمر بالنسبة لأول جزء من A يحل محله أول جزء من B . . . إنه ينقسم أيضاً إلى ما لا نهاية . ومعنى هذا أننا نجد أنفسنا أمام صعوبة عاتية (فلا انتقال ولا حركة) ومن ثم فإن الإحلال لا يمكن أن يكون تدياً متصلاً أو مستمراً للمتصل وهكذا يبدو من تطبيق زينون لمنهجه أن تصور العملية باعتبارها «صيرورة متصلة أو عملية متصلة» هو تصور خاطئ .

فلو كانت الصيرورة عملية متصلة فإن جزءاً من B يحل محل جزء من A ولكن

بما أن B ذاتها هي عملية متصلة لذا فإن الجزء الأول من B يحل قبل الجزء الثاني منها، والجزء الثاني يحل قبل الجزء الثالث... وهكذا إلى ما لا نهاية. ومن هنا فإن أي جزء يتكشف لنا من B يفترض وجود جزء آخر وهذا الجزء الآخر يسبقه جزء آخر وهكذا إلى ما لا نهاية. ونفس الأمر ينطبق أيضاً على A.

إن النقطة التي يهتم هوايتهد بتأكيداها هي أن ذلك التراجع الفاسد أو الباطل إلى ما لا نهاية يشير إلى وجود شيء خاطيء في تصور «اتصال الصيرورة» وإن هذا الخطأ إنما ينجم في الحقيقة عن الربط بين فكرة «الاتصال» وفكرة «الصيرورة». فنحن إذا ربطنا بينهما في «صيرورة متصلة» أو في «اتصال في الصيرورة» فإن الناتج سيكون تراجعاً أو ارتداداً باطلاً أو فاسداً. ومن ثم فلا بد من عدم الربط بينهما وهذا يؤدي بالتالي إلى أنه ليس ثمة صيرورة متصلة. وكما قال هوايتهد في تعقيبه الختامي على تلك النقطة «إننا إذا قبلنا وجود شيء يصير فإنه لمن السهل علينا أن نبرهن بمنهج زينون أنه لا يوجد اتصال للصيرورة».

إن النتيجة التي استنتجها هوايتهد من هذا كله كانت مزدوجة: الأولى وهي التي تهتمنا الآن تتعلق بمشكلة الاتصال والثانية وهي التي سوف نعالجها في القسم التالي تتعلق أساساً بالصيرورة أو بالعملية بالمعنى الأساسي لها.

والواقع أننا لا نملك وصفاً واضحاً عن عامل الاتصال إلا أننا نعلم أن العالم يقدم لها نفسه (من بعض النواحي) على أنه «اتصال ممتد»، وأن هذا الاتصال قد يشير إلى الديمومة أو الدوام. وفي هذا الصدد يشير هوايتهد إلى أن «الاتصال الممتد للعالم الفيزيقي غالباً ما تكون بحيث يعني أن هناك اتصالاً في الصيرورة». ولقد رأينا أن ديكارت لم يوافق على هذا، فلقد ذهب إلى أن الاتصال الممتد يتكون من عاملين مختلفين هما المكان والزمان وأن الكيانات الفعلية تمتد عنده مكانياً (في نوع منها على الأقل وتحت فعل جوهر الامتداد المؤسس للعالم كماً مكانياً ممتد) ولكنها لا تمتد زمانياً إذ الامتداد الزماني يمكن تحليله إلى تعاقب لحظي مميز للكيانات المخلوقة الممتدة مكانياً. فعالم ديكارت إذن متصل مكانياً غير متصل زمانياً لأن كل جوهر مخلوق أو كيان فعلي مخلوق لا يمكن أن يكون متصلاً زمانياً، أي أن يكون أبدياً أما رأي هوايتهد فهو أن الكيان الفعلي يجب أن

يتضمن في ذاته «عملية الصيرورة». وأن الكيانات الفعلية وحدات حقيقية للصيرورة يوجد في كل حقبة منها عملية صيرورية كاملة إلا أن كل وحدة حقيقية للصيرورة إنما يتوقف نجاحها على وحدات حقيقية أخرى ومن ثم فكل كيان يصير يكون وحدة صيرورية يمكن تمييزها عن الوحدات الحقيقية الأخرى...

وهذا يعني أن ليس ثمة عملية صيرورية واحدة متصلة، فالانصال هنا تتخلله وحدات صيرورية كاملة ومميزة، ويتكون عنها أو كما ذكر هوايتهد هناك صيرورة للاتصال (أي أن الانصال يصير بواسطة تعاقب وحدات حقيقية صيرورية) ولكن ليس هناك اتصالاً للصيرورة (أي ليس هناك عملية متصلة للصيرورة).

إن «عملية الصيرورة» عند هوايتهد هي صيرورة الكيانات الفعلية الفردية التي تصير في وحدات حقيقية صيرورية، وتعاقب تلك الكيانات هو ما يكون «الاتصال الممتد» للعالم أو كما يقول هوايتهد: «أن الأحداث الفعلية (الكيانات الفعلية) هي المخلوقات التي تصير، وهذه يتكون عنها باستمرار العالم الممتد» لكن من المهم أن نلاحظ أن «العالم المتصل الامتداد» ليس هو بذاته كياناً فعلياً أو جوهراً كما أن «الاتصال الممتد» ليس خاصية ميتافيزيقية للكيان الفعلي أو الجوهر، إن هذا العالم وذاك الانصال إنما يتكونان من تعاقب الكيانات الفعلية أو الجواهر، كما أن الامتداد المتصل ليس إلا خاصية لكيان مجرد، وليس لكيان فعلي.

والتفسير السابق يقودنا إلى أن نعتبر «الحقيقة الميتافيزيقية القصوى إنما تتمثل فيما هو ذري، فالمخلوقات ذاتها ذرية». وهذا يعني أننا إذا سلمنا بالمذهب الذي يرى بأن ما هو فعلي صيروري وإذا علمنا أنه ليس ثمة عملية ممتدة ومتصلة للصيرورة فإن ما هو فعلي يجب أن يكون ذرياً يقوم في وحدات حقيقية صيرورية، كما أن تعاقب الكيانات الفعلية الذرية، ينجم عنه ما يسمى بالاتصال الممتد للعالم.

١٢ - النظرية الحقيقية لما هو فعلي :

يجب أن ننظر الآن في النتيجة الثانية التي استنتجها هويتهد من تطبيق منهج زينون والتي تتعلق كما رأينا بالضرورة أو العملية بالمعنى الأساسي لها. ويقرر هويتهد في هذا الصدد أنه تطبيقاً لمنهج زينون تأدى بنا الأمر إلى أنه ليس ثمة اتصال للضرورة أي أنه ليس هناك عملية متصلة للضرورة تعبر عن فكرة تسلسل لا ينقطع أو تعاق اتصاليته. ولقد رأينا أننا قد تمكنا من مواجهة مشكلة اتصال الضرورة هذه عن طريق رفضنا لأن يكون الإتصال خاصية ميتافيزيقية للكيان الفعلي. ورؤيتنا للاتصال على أنه مجرد تأليف لتعاقب كيانات فعلية ذرية تكون هي بمثابة عمليات صيرورية في حد ذاتها. وهذا يعني أن التعاقب هو الذي يكون متصلاً أو يكون بمثابة سلسلة متصلة لا تعاق ولا تنقطع استمراريتها لكن هذا التعاقب لا يمكن أن يؤلف في ذاته صيرورة أي كيان فعلي، إذ أن هناك حقبات صيرورية - لا صيرورة متصلة للكيانات الفعلية التي تتساند باستمرار وباتصال.

ولكن السؤال الذي يجب أن يثار الآن هو: ألا يكون هويتهد بنظريته عن العمليات الذرية للضرورة والتي تحل محل بعضها باستمرار داخل دورتها الصيرورية وبالنسبة إلى ما قبلها وبعدها من حقبات - لم يفعل أكثر من تجنب مشكلة الصيرورة الواحدة المتصلة بدلاً من أن يحلها، ألا يمكن أن ينسحب نقاش زينون بنفس القوة على عمليات الصيرورة المكونة للكيانات الفردية بنفس الطريقة التي طبقها زينون على عملية اتصال الصيرورة أي إذا كان الكيان الفعلي هو عملية صيرورية ألا نواجه من هذه الحالة أيضاً بصعوبة التراجع أو الارتداد الفاسد أو الباطل كما كان الأمر بالنسبة لاتصال الصيرورة؟ والألا يتضمن ذلك أن الجزء الأخير من أي عملية ذرية صيرورية يحل محل الجزء المبكر فيها مع ما يرتبط بذلك من أننا لن نستطيع أن نحصل على البداية ومن ثم لا يكون ثمة شيء

يصير أو يأتي ويؤثر على الانتقال في عملية الصيرورة.

لقد اعترف هوايتهد بأن النقاش الزينوني قد أشار إلى مثل تلك العمليات الفردية أو الذرية أو الحقبية للصيرورة ولكن هذا النقاش ذاته قد تضمن للأسف أمراً يعتبر كارثة فكرية في حد ذاته، وهذا الأمر يتعلق بتصور زينون لتلك العمليات باعتبار أن كل عملية منها تعبر عن إحلال متصل لفعل أو جزء محل فعل أو جزء آخر من الصيرورة.

ومن ثم ينطبق على كل عملية صيرورية من تلك العمليات، ما سبق وأن انطبق على عملية الصيرورة باعتبارها عملية واحدة متصلة باستمرار وفي هذا يقول هوايتهد: «إن نقاش زينون رغم أنه غير مفيد إلا أنه ظهر تناقضاً بين المقدمتين التاليتين: ١ - أن في الصيرورة شيئاً يصير أو يأتي. ٢ - وأن كل فعل صيروري يمكن تقسيمه إلى أقسام مبكرة ومتأخرة. وهذه بدورها تكون أفعالاً للصيرورة لا شك أن هوايتهد استفاد من نقاش زينون في هدم أو إنكار اتصال الصيرورة وكان عليه بعد ذلك - أي بعد ما قرره بناءً على موقفه هذا مع وجود عمليات صيرورية حقبية لا عملية صيرورية واحدة - أن يحاول القضاء على التناقض الذي ظهر في نقاش زينون نفسه، نتيجة لتسليمه بمقدمتين متناقضتين. وهنا نجد هوايتهد يلعن بقوة هذا التناقض يمكن أن يرتفع تماماً إذا ما سلمنا بالمقدمة الأولى، ورفضنا المقدمة الأولى كأنها لم تكن وهو يرى أن رفضنا للمقدمة الثانية سوف يعني حيثئذ: أن هناك صيرورة هي صيرورة الكائن الفعلي (وهذا هو بالضبط ما يجب أن نسلم به كما رأينا في القسم السابق) لكننا لا يمكن أن نعتبر تلك العملية الذرية للصيرورة على أنها إحلال متصل للأفعال أو الأجزاء الصيرورية.

ويمضي هوايتهد في تحليله فيذكر أن الفرض الذري ليس هو المسؤول عن تلك الصعوبة، ولكن تلك الصعوبة نجمت أساساً عن فكرة الاتصال الذي يتخلل الكيان الفعلي الذري. وأن هذه الصعوبة يمكن حلها إذا سلمنا «بأن في كل فعل للصيرورة توجد صيرورة لشيء يتسم بالامتداد الزماني، لكن الفعل ذاته ليس ممتداً، أي لا ينقسم إلى أفعال صيرورية سابقة ولاحقة تتوافق مع القسمة الممتدة الشيء الذي يصير».

إن هوائته يرى باختصار «أن كل مخلوق ممتد، ولكن أفعال المخلوق الصيرورية ليست ممتدة» فالكيان الفعلي ممتد لأن صيرورته تتضمن انتقالاً والانتقال يتضمن امتداداً زمانياً. لكن ألا يشير الامتداد إلى القسمة؟ يجب هوائته هنا إذا كان الشيء قابلاً للقسمة فلا يعني أن من الضروري أن نفسه وهذا يعني أن فعل العملية يمكن أن يكون كلاً غير منقسم. وأن ما هو فعلي يمكن أن يأتي كوحدة كلية غير منقسمة (رغم تمكننا من قسمته بسبب كونه ممتداً). ولعل هذا هو ما عناه هوائته حينما قال: «أن الامتداد يصير، لكن الصيرورة ذاتها غير ممتدة. وهذا يعني أن الكيان الفعلي الذري ممتد بفضل عملية الصيرورة ولكن عملية الصيرورية ذاتها هي كل حقيقي واحد ومن ثم لا تنقسم إلى أفعال صيرورية سابقة ولاحقة تحل محل بعضها البعض في اتصال واستمرار.

ومن ثم فلقد انتهى هوائته إلى أننا إذا قبلنا تصور العملية أو الصيرورة، فيجب أن نعتبر أولاً أن كل ما هو فعلي هو حقيقي، فهذا هو المطلب الأساسي الذي يمكننا من مواجهة الصعوبة التي طرحها زينون.

١٣ - صيرورة وفساد الكيانات الفعلية :

توفيق هوايتهد بين التغير والثبات :

نحن الآن في موقف نستطيع أن نقدر معه أن نظرية الكيانات الفعلية من منظور صيرورة حقيقية قد مكنت هوايتهد من أن يحل بطريقة متناسقة ومترابطة مشكلة الثبات والتغير أو مشكلة الوجود والصيرورة لقد كان الاتجاه الكلاسيكي القديم يميل إلى إنكار التغير بالنسبة إلى الجوهر أو الكيان الفعلي وذلك بسبب صعوبة التوفيق بين هذا التغير وبين أفكار الفردية والوحدة والذاتية والاكتفاء الذاتي . ولقد أدى هذا إلى تمسك هذا الاتجاه بالثبات أو اللاتغير واعتباره خاصية أساسية للجوهر أو للكيان الفعلي . وساد بين الفلاسفة فكرة أن الجوهر لكي يكون أو يوجد ، فيجب أن يكون على ما هو عليه ، أي يكون ثابتاً ولكي يتغير فإن هذا يعني توقفه عن أن يوجد أو أن يكون على ما هو عليه إذ تغيره إشارة واضحة لصيرورته إلى شيء آخر ومن هنا قرر أن ذاتية الكيان الفعلي تتطلب ثباته ومن ثم فيجب إبعاد التغير عنه واعتبار أن هذا التغير لا يمثل خاصية أساسية للكيان الفعلي أو الجوهر .

ويرى هوايتهد خلافاً لهذا الرأي الكلاسيكي أننا يمكننا أن نعتبر التغير خاصية أساسية للكيان الفعلي بشرط أن نحدد ما نقصده بالضبط بكلمة تغير وألا ننزل في غموض ومناهات تلك الكلمة . فإذا ما تم لنا ذلك فيجب أن نضع في اعتبارنا أن صورة التغير التي يمكن أن نقبلها كخاصية ميتافيزيقية للكيان الفعلي يجب أن تتوافق وأن تستمد ضرورتها من أفكار الفردية والوحدة والذاتية والاكتفاء الذاتي والثبات أو اللاتغير .

إن كلمة تغير تعني في معناها العام : التبدل والتحول والانتقال أو المرور من حالة أو ظرف إلى حالة أو ظرف آخر يختلف عن الأول . وهناك أنواع مختلفة من التغير تعتمد على ما يشير إليه الوجود فنوع الذي يتكون عن الانتقال من كيان فعلي

إلى كيان فعلي آخر. إن نوع التغير الذي يمكن أن نقبله كخاصية ميتافيزيقية قصوى للجوهر أو للكيان الفعلي هو ذلك النوع المتمثل في «العملية» و«المكون» بالضرورة أي بأن يصير أو يأتي إلى الوجود شيء أو كيان فعلي. ولقد رأينا فيما سبق أن فكرة العملية وفكرة الوجود يتضمنان بعضهما البعض، كما بينا أنه لا يمكن أن توجد عملية مجردة عن أو خيالية من الفرديات أو الذاتيات وهذا هو ما لخصه هوايتهد بقوله: «أن العملية والفردية يتطلبان بعضهما البعض ويجب أن نتصور الوحدة الفردية للعملية والتي تمثل صيرورة الكيان الفعلي ككل حقيقي فما هو فعلي يصير أو يأتي ككل ويكون أو يوجد ككل صيروري وما هو «كل غير منقسم» هو الفردية وما هو «كل» هو ما يكون على ما يكون عليه... وهو الذاتية... والوحدة... والموجود إلى أجل على اكتفاء ذاتي وما يتصور ككل وكوحدة حقيقية هو الثبات أو اللاتغير وهذا يعني أن ما هو فعلي يصير أو يأتي إلى الوجود ككل حقيقي ويتغير بمعنى العملية المتضمنة في صيرورته وعند نهاية أو اكتمال عملياته الصيرورية يتوقف عن أن يوجد بالضرورة... أي يفسد... ومن ثم فإن مذهب هوايتهد يرى أن «الكيانات الفعلية تفسد ولكنها لا تتغير، أنها تكون ما تكون عليه».

إن التغير ينكره هوايتهد هنا كخاصية ميتافيزيقية لما هو فعلي هو التغير بالمعنى الثاني المذكور آنفاً، أي ذلك الذي يشير إلى الانتقال من كيان فعلي إلى كيان فعلي آخر إنه التغير الذي يؤلف الحركة أو الدوام إنه التغير الذي لا يتوافق مع كيان فعلي ثابت أو لا متغير.

هكذا يمكن إشباع مطلب الثبات أو اللاتغير كخاصية ميتافيزيقية بواسطة نظرية الصيرورة الحقيقية وفساد ما هو فعلي.

ومن خلال إنكار هوايتهد للتغير بالمعنى الثاني يقول هوايتهد: «إن الكيان الفعلي لا يتحرك أبداً إنه يكون حيث يكون وما يكون لقد تمكن هوايتهد حينما أقام التمييزات الدقيقة بين المعاني المختلفة للتغير وللثبات من أن يقبل في نظريته، ويتوافق تام، كلا من التغير واللاتغير كخاصيتين ميتافيزيقيتين نهائيتين للكيانات الفعلية فالكيان الفعلي عنده ثابت ولكنه غير دائم وهو متغير بمعنى الصيرورة ولكنه غير متحرك».

١٤ - مقولة «النهائي» الخالقية

رأينا أن العملية - وليس الثبات المتضمن في مادة دائمة استاتيكية - هي الخاصة الميتافيزيقية الرئيسية للكيان الفعلي . . . وأن تلك العملية تتكون من أفعال صيرورية تصير وفقها الكيانات الفعلية الفردية أو تأتي إلى الوجود . كما رأينا أن العملية بالمعنى المشتق والتي تعني إحلال دور صيروري محل آخر إنما مبعثها تصورنا لفساد الكيانات الفعلية الفردية ومعنى هذا أننا نجد أنفسنا أمام نوعين من العملية : « العملية الماكروسكوبية والعملية الميكروسكوبية » . تتمثل العملية الماكروسكوبية في الانتقال من كيان فعلي محقق إلى كيان فعلي محقق آخر . أما العملية الميكروسكوبية فتتمثل في الفعل الرامي إلى تحقيق كيان فعلي . وسوف نأخذ بعين الاعتبار هذين المعنيين للعملية لكن لما كانت العملية الميكروسكوبية أساسية ومشييرة إلى خاصية رئيسية من الخواص الميتافيزيقية فلإننا يجب حين الفحص عن طبيعة الكيان الفعلي من حيث هو عملية ، أن نركز على هذا النوع تركيزاً كبيراً .

إن العملية الميكروسكوبية هي فعل صيروري للكيان الفعلي ومعنى هذا أن كل كيان فعلي يصير أو يأتي إلى الوجود ، بواسطة فاعليته الخاصة أي يخلق نفسه خلقاً ذاتياً فهو ابتداءً إذن من أنصار مذهب الخلق الذاتي . هذا ولقد رأينا من قبل ونحن نناقش مذهب ديكارت في هذه النقطة أن الكيان الفعلي (أو الجوهر المخلوق عند ديكارت) يوجد بفضل فاعليته الخاصة ومن ثم فهو يكون علة ذاته من ناحية وكياناً فعلياً صحيحاً من جهة أخرى والصحة هنا تعني عدم افتقار الجوهر أو الكيان الفعلي إلى وجود أو علة خارجية تأتيه من كيان فعلي آخر أو جوهر مخلوق آخر . ويرى هوبنهايم أننا لا نجد هذا الأمر عند ديكارت وحسب إذ أننا نجد

«أن كل فلسفة تعترف بصورة أو بأخرى بتلك العملية الذاتية على أنها واقعة فعلية نهائية. وهذا الأمر واضح تماماً في النظريات الواحدية وفي أغلب النظريات التعددية أيضاً حيث نجد هذه الأخيرة تحتفظ بالعملية الذاتية ضمناً أو صراحة وتعتبرها كواقعة فعلية نهائية لكنها وقعت في مشكلة «اللاترابط» وفي أغلوطة «التموضع الزائف للعين» حين اعتبرت كيانات أخرى على أنها كيانات فعلية وكان الطريق الوحيد أمام تلك النظريات التعددية والذي كان عليها أن تتبعه كي تنفادي تلك الصعوبات هو أن تنسب العملية الذاتية إلى كل الكيانات الفعلية. ولعل هذا هو الذي عناه هوايتهد حين قال: أن للعملية وهي الخاصة الميتافيزيقية العامة لكل الكيانات الفعلية هي في أساسها فعل خلق ذاتي.

تصور هوايتهد إذن تعددية الكيانات الفعلية على نحو يكون فيه وجود كل كيان فعلي منها «كعملية صيرورية» تتحقق بفضل الذاتية الخاصة بكل كيان فعلي فكل كيان فعلي فردي يوجد «كفعل صيروري» وكل فعل صيروري يصير أو يأتي إلى الوجود بكيان فعلي فردي. وهذا يعني أن كل كيان فعلي إنما يوجد بفضل فاعليته الكائنة فيه وتلك الفاعلية الخاصة بكل كيان فعلي، تكون عامة وتنطبق على الجميع وعلى هذا النحو يصير كل ما هو فعلي فردياً بفضل فاعليته الخاصة والتي هي عامة بالنسبة إلى كل كيان فعلي بمعنى أن الفاعلية تكون عامة بالنسبة إلى جميع الكيانات الفعلية وتكون خاصة بالنسبة إلى كل كيان فعلي فردي.

ونحن حينما نقرر ذلك، فإن تقريرنا هذا يتضمن أنه خارج فاعلية الكيانات الفردية الفعلية لا توجد أي فاعلية. فإذا أردنا فهماً أكبر لهذا الذي نقوله فيمكن لنا أن ننظر في النظرية المادية مثلاً وحين يتم ذلك فإننا سنرى أن النظرية المادية تقرر عدم وجود مادة منفصلة عن الكيانات الفعلية الفردية، فكل كيان مادي يوجد كمادة عامة مخصصة في جزئي منفرد بمعنى أن المادة تكون من وجهة نظر النظرية المادية عامة بالنسبة إلى كل ما هو فعلي من أفراد وجزئيات ومهما يكن من الاختلافات التي يمكن أن تقسم بين هذه الأفراد أو تلك الجزئيات فإنها تتفق جميعاً في خاصيتها الوجودية العامة من حيث هي مادية. أما إذا نظرنا في نظرية أرسطو وفيما يتوافق معها من نظريات فإنها ترى أن المادة لم تعد هي تلك المادة

المتحجرة الصعبة الاختراق والتي لا ينفذ إليها شيء ، ولكنها أصبحت مادة قابلة لصور أعلى على حد تعبير أرسطو هيولي تقبل التشكل في ما لا حصر له من الصور .

ومادام أن المادة هي الأساس الذي يتشكل عنه كل جوهر أو كيان فعلي ، فهي إذن عامة ونهائية ولا توجد قط إلا في تفردات عينية ، فإذا انتقلنا الآن إلى مذهب هوايتهد نجده يقرر بأن الفاعلية تكون عامة كالمادة عند الماديين لكنها تتخصص في كيانات فردية فعلية كما تتخصص المادة في جزئيات مادية . هذا والمبدأ الأنطولوجي يتوافق تماماً مع هذا التقرير . لقد أصر هوايتهد على أن «النهائي» لا يوجد إلا في أمثلة فردية وبين أن هذا يمثل أهمية عظمى بالنسبة إلى كل النظرية الفلسفية وأن أي فكر فلسفي يجب أن يشير ضمناً أو صراحة إلى مقولة النهائي . يقول هوايتهد : «يوجد في كل نظرية فلسفية «نهائي» يكون فعلياً بالنسبة لأعراضه أو حوادثه وحينما يتفصل عن أعراضه أو حوادثه لا يكون فعلياً» .

ورغم ما قلناه سابقاً عن مقولة «النهائي» إلا أن ثمة صعوبة تواجهنا ونحن بصدد محاولة الوصول إلى تصور واضح ومتوافق عن هذه المقولة ، ذلك أن الفعليات غالباً ما تبدو على أنها فعاليات وحسب ويمكن أن نضيف إليها - علاوة على كونها فعاليات - بعض الخواص العامة المميزة لها وذلك هو بالضبط الأمر حينما تسيطر أحوال الفكر المادية وما ينتج عنها من تصور «فرديات دائمة» تبقى رغم ما يطرأ عليها من تغيرات عرضية هاهنا نفشل في تقديم تفسير مناسب يقرر أن الفرديات تكون عبارة عن تخصصيات «للنهائي» رغم أننا نعرف أن «النهائي» متضمن في تصور «العالم المادي» ، وأن الفعليات المؤلفة للعالم يمكن بالتالي أن تتصور على أنها أمثلة فردية لما هو مادي» . وثمة صعوبة أخرى تظهر حينما نذهب مع بعض الفلاسفات إلى تصور «النهائي» على أنه فعلي في ذاته ، أو أنه أكثر واقعية من تجسيدات الفردية أو كياناته الفعلية كما ذهبت إلى ذلك النظريات الواحدة .

وقد لاحظ هوايتهد أن النظريات الواحدة تقع في مغالطة التوضع الزائف للعين حينما ننظر إلى التجريد باعتبار أنه كيان فعلي يقول هوايتهد : «أن الأناسق الواحدة تنظر إلى النهائي باعتباره حقيقة سامية عليا ، تعلو على أي حدث أو عرض من حوادث أو أعراض النهائي كما يلاحظ أن الفلسفة الواحدة ، ولتكن فلسفة أسبينوزا مثلاً - حين تتصور الأفراد أو الجزئيات باعتبارها أحوالاً للجوهر

الحقيقي الأوحد، فإنها إنما تصحح - من وجهة نظرها - الخط الذي وقعت فيه النظريات التعددية والمتعلق بعدم إدراكها أو تعرفها على «النهائي» Ultimate ولكنها حينما فعلت ذلك طمست أو أنكرت أن يكون للكيانات الفعلية - عدا الجوهر الحقيقي الأوحد - أي وجود فعلي .

إن ما يريد أن يؤكد هوايتهد هو أن نتعرف على «النهائي» من جهة - وهذا ما توصلت إليه النظريات الأحادية أو الواحدة - بدون أن تنكر فعلية تخصص هذا «النهائي» في كيانات فعلية متعددة - وهذا ما لم توافق عليه النظريات الواحدة - وبمعنى آخر يرى هوايتهد أنه لا يمكن تصور «النهائي» على أنه كيان فعلي في ذاته وإنما يمكن تصوره باعتباره الأساس العام لفاعلية الخلق الذاتي لكل كيان فعلي فردي . وهذا يعني أن «النهائي» لا يعدو كونه أكثر من فاعلية عامة مجردة أو مستقاة بالتجريد من الفعليات اللحظية للكيانات الفعلية .

ويضع هوايتهد «النهائي» أي لتلك الفاعلية العامة المجردة مصطلح الخالقية ويضيف إلى ذلك «أن مصطلح الخالقية هو ترجمة أخرى (للهيولي أو المادة الأرسطية) وللمصطلح الحديث (المادة الخام أو الحيادية، بشرط أن نسلب من هذه المادة أو تلك فكرة قابليتها السلبية للتشكل في صورة أو علاقات خارجية .

إن مصطلح الخالقية يعبر عن الفكرة الدقيقة للفاعلية العامة التي تحدث بواسطة العالم الفعلي . . . والخالقية ليس لها في ذاتها صفة، كما أن المادة الأرسطية ليس لها في ذاتها صفة، إنها فكرة ذات تعميم عال تركز على كيانات فعلية، وليس لها صفة مميزة في ذاتها، لأن كل الصفات تكون مرتبطة بوجودات فردية .

لقد أحلت «فلسفة هوايتهد مصطلح «الخالقية» محل المادة الأرسطية «كنهائي» علماً بأن هوايتهد يستخدم هذا المصطلح كما قرر ذلك هو «بالمعنى الذي يعطيه القاموس لفعل crear وهو being forth يحدث يولد - يثمر beget (ينجب - يولد - يسبب) أو produce (ينتج)» ورغم وجود بعض التشابه بين المصطلحين (خالقية ومادة) فهناك اختلافات هامة بينهما، فتصور «الخالقية» يتفق مع تصور المادة من حيث أن كلا منهما لا يوجد إلا في كيانات فردية عديدة .

وهو يختلف عنها من حيث أن «الخالقية» فاعلية خالقة وأن «النهائي» أيضاً فاعلية لها تأثيرها على تشكله بصور مختلفة في جزئيات فردية أو كيانات فعلية، في حين أن هذه الفاعلية أو ذلك التأثير أو ذلك الفعل الذي تتشكل وفقه الهولي أو المادة الأرسطية في صور مختلفة لا تنسب إلى «النهائي» ولكن تنسب إلى صورة. ولقد لاحظ جيلسون هذا حين قال «أنه لمن الواضح، أنه إذا كان للجوهر فعلاً، فإن هذا الفعلي لا يتصل بالمادة، وإنما يتصل بالصورة، فالصورة هي الفعل الذي يكون الجوهر به هو ما هو... . فليس ثمة واقع أسمى من الصورة، ولا حتى الوجود ذاته. لا يوجد شيء فوق الوجود، وفي الوجود لا يوجد شيء فوق الصورة، وهذا يعني أن صورة موجود ما هي فعله الذي بدونه لا يوجد أي فعل آخر».

رفض هويتهد هذه الفكرة الرئيسية، نعم إن هويتهد يتفق مع أرسطو «في أن الفعل هو خاصية عامة، لما هو فعلي» ولكن إذا كان هو الفعل الذي يكون به الشيء ما يكون عليه هو الصورة، فإن الصورة يمكن أن تعد ضمناً «كنهائي» لكننا نعلم أن الصورة لا يمكن أن تحقق مطالب «النهائي» ولقد عرف أرسطو ذلك بنفسه حينما وضع اصطلاح «صورة»، وتمسك بتوحيد الصورة بالوجود.

ولقد خلص هويتهد من هذا إلى نتيجة هامة وهي أن الفعل Act الذي يكون به الشيء ما هو، هو نفسه «النهائي» أي أن «النهائي» ليس شيئاً آخر غير عامل الفاعلية أو الفعل اللازم والكافي في تحقيق مطالب «النهائي»، أي تحقيق مطالب ذلك الذي يكون فعلياً بفضل حوادثه، أو بفضل كياناته الفعلية، ذلك الذي يكون عنه تفرد الكيانات الفعلية. إن مذهب هويتهد يسلم بأن كل كيان فعلي هو فعل صيروري، وأن وجود الكيان الفعلي هو صيرورته، ومن هنا، فبينما وُجد أرسطو بين الصورة والوجود، وُجد هويتهد بين الوجود والفعل، فالكيان الفعلي عنده كيان فاعل.

ومن ثم فإن هويتهد يرى أن العالم يصنع من كيانات فعلية، وهذه الكيانات فاعلة، وتقوم بعمليات فاعلية، وبمعزل عن تلك الكيانات الفعلية الفردية لا يوجد ثمة شيء فعلي، فالعالم إذن عند هويتهد عبارة عن عملية فاعلية خلقة، كما أن المادة الدائمة تشكل العالم في التصور المادي. وهذه الفاعلية الخلقة، أو

الخالقية، تكون كلية ونهائية بنفس المعنى الذي تكون عليه المادة كلية ونهائية في التصور المادي. إن الفاعلية الخلاقة تمثل الخاصة العامة الكلية لكل الكيانات الفعلية.

ونخلص من ذلك أن «الخالقية» «نهائية» بمعنى: أولاً: أنها تعتبر بمثابة خاصية ميتافيزيقية عامة لكل ما هو فعلي. وثانياً: أن كل ما هو فعلي يكون فردياً ولحظياً ومثالاً من أمثلة «الخالقية».

ويجب أن نلاحظ هنا أن تصور «النهائي» الذي يكون فعلياً بفضل حوادثه أو أعراضه، هو تصور ضروري، ومطلب أولي وأساسي لتصور العالم ككل مترابط. ذلك لأنه يمكن النظر إلى الفعليات الفردية، وهي منفصلة، على أنها ممكنة وعرضية، ومن ثم لا يمكن أن تمدنا بأساس يبين ترابطها في كل أو عالم واحد ولعل هذا هو الذي قاد أرسطو إلى القول بمحرك لا يتحرك وقاد غيره إلى القول بإله خالق متسامي، وقاد آخرين إلى القول بالمطلق. وهو يتهدد يرفض كل تلك النظريات التي تنادي بأساس متسام مفارق للعام، فهذا يؤدي طبقاً لفلسفة هويته إلى اللاترابط التعسفي الذي سبق له أن رفضه. إن هويته يوافق على الخط الفلسفي الأحادي شرط أن يحقق ترابط النسق الميتافيزيقي، وهذا يتم في نظره إذا تمكنا من أن ننسب أساس العالم إلى «النهائي» على أن نتصور «هذا النهائي» بنحو مترابط ومتناسق، يؤدي في النهاية إلى تصور فعليته. وبفضل تصور فعلية كياناته أو أحداثاته ولقد استطاع هويته أن يحقق ذلك عن طريق تصور «للنهائي» كخالقية أو كعملية كلية للفاعلية الخلاقة، لا يكون فيها هذا «النهائي» متسامياً وفعلياً بذاته، ولكنه يوجد وجوداً لحظياً متجسداً في الفعليات الفردية. ويرى هويته أننا نستطيع أن نبقي - بذلك - على سلامة وصحة تصورنا لترابط العالم، وأن نحفظ بصحة تصورنا لعالم يظهر بالتدرج تكون صفته «النهائية» إلا فاعليته في الخلق الذاتي.

وطبقاً لهذا يمكن أن نتصور الكيانات الفعلية الفردية على أنها مخلوقات للخالقية الكلية. على أن نضع في اعتبارنا أنها ليست مخلوقات للخالقية بمعنى خالقية خالق أي بمعنى أن الخالقية هي كيان فعلي يخلق المخلوقات ويكون متسامياً عنها في نفس الوقت وإنما هي كذلك بمعنى أن «النهائي» أو «الخالقية»

تخصص ذاتها في المخلوقات الفردية ، وسوف تفصل ذلك فما بعد ولكننا نريد أن نؤكد الآن أن الله ليس خالقاً متسامياً ولكنه المخلوق الأول للخالقية ، أي أن الله هو الموجود اللحظي الأول للخالقية .

ويرى هوايتهد أن تصوره هذا ينقذ وجود العالم دونما حاجة إلى تصور خالق متسامي يكون السبب في وجوده فالخالقية في نسقه الفلسفي تكون هي الأساس النهائي لوجود العالم بحيث يوجد العلم بفضل صفته النهائية لفاعلية خالقه . لقد رأينا أن الوجود يتكون من فاعلية الصيرورة ، ومن ثم فوجود العالم يمكن تصوره على أنه يتكون من الطبيعة النهائية لفاعلية الخلق الذاتي الدائم .

والخالقية عند هوايتهد لا تتصور «ككيان بالمعنى الذي تكون فيه الأحداث الفعلية والموضوعات الأبدية (الصور) كيانات» . إن هوايتهد لا يذكر الخالقية ، أي مقولة النهائي «ضمن مقولات الوجود» ، إن الخالقية عنده هي : «الخاصية الميتافيزيقية العامة التي تتعلق بكل الأحداث ، وبكل حادثة جزئية أو فردية ، فليس ثمة شيء يمكن أن نقارنه بها ، إنها مثل الجوهر السلامتاهي الأوحد عند أرسينوزا ، ولكن دون أن نصوره على أنه كيان فعلي أو جوهر» .

١٥ - عملية نمو الكيانات الفعلية :

يمكن تلخيص آراء هوايتهد السابقة بأن العالم الفعلي هو عملية ، وتلك العملية هي صيرورة الكيانات الفعلية ، وإن هذه الكيانات الفعلية مخلوقات للخالقية ، تعبر كما يقول هوايتهد عن «فكرة أن كل كيان فعلي يمثل عملية منبثقة عن جلة novelty» تسمى بالعملية الميكروسكوبية بمعنى أنه يصير أو يأتي أي الوجود» لكن هناك إلى جوار ذلك «عملية ماكروسكوبية تعبر عن «الانتقال من كيان فعلي محقق آخر» .

ولقد عالجت العملية الماكروسكوبية حتى الآن كمجرد ظاهرة تحل فيها كيانات فعلية محل كيانات فعلية أخرى فسدلت . لكننا يجب أن نتصور الكيانات الفعلية كفراديات كلية مستقلة ومنفصلة فيما بينها ، ولا نفعل أكثر من أن يحل بعضها محل البعض الآخر ، فكل كيان فعلي في الواقع ما هو إلا مخلوق لخالقية ينبع عنها دوما خلق جديد ولقد عبر هوايتهد عن ذلك بقوله : «هناك إيقاع rhythm للعملية ينتج الخلق بفضل كنبض طبيعي كل نبضة منها تكون وحدة طبيعية من الواقعة التاريخية وبهذه الطريقة يمكننا أن نميز بغموض وسط العالم اللانهائي للترابط وحدات محددة من الوقائع» .

هناك إذن إيقاعات داخل العملية الكلية الخالقة ، أي داخل عملية تحقيق ما هو فعلي ، أو عملية الصيرورة المستقلة من كيانات فعلية محققة إلى كيانات فعلية محققة أخرى . وعملية الانتقال هذه هي ما وصفها لوك بقوله : «إنها عملية الفساد الدائم ، الناجمة عن ناحية معينة من فكرة الزمان» . ولكن لما كانت الكيانات الفعلية - في مذهب هوايتهد - تتصور على أنها تخصصات متعاقبة فردية للخالقية الكلية «فإن عملية الانتقال يمكن أن تكون من جهة أخرى غير تلك التي ذكرها لوك - مروراً من فعليات محققة أخرى أو على حد تعبير هوايتهد «إن الانتقال يكون - من جهة أخرى - نشوء الحاضر في انطباق أو تكيف مع قوة الماضي» وهذا يعني أن الكيان الفعلي الحاضر ، الذي يكون في عملية نشوء أو في عملية صيرورة أو تواجد ، يكون في نفس الوقت خلقاً جديداً من مكونات تألفت من فعليات سابقة . والواقع أن هوايتهد يستخدم كلمة Conformity عن عمد ليدل بها على أن الكيان الفعلي الحاضر في صيرورة يكون مخلوقاً جديداً أو ذاتي الخلق لكن المخلوق الجديد هذا ، لا يمكن أن ينبع عن لا شيء فإن مثل هذا التصور

(الخلق عن لا شيء) يمثل خرقاً للمبدأ الأنطولوجي . إن المخلوق الجديد يكون متوافقاً مع فعلياته السابقة . وبمعنى آخر إن المخلوق الجديد يكون محتاجاً إلى معطيات سابقة وأن هذه المعطيات السابقة بالنسبة إلى الكيان الفعلي الذي يكون في حالة صيرورة أو تواجد تتمثل في الفعليات التي صارت أو أتت فعلاً إلى الوجود من قبل . ومن ثم ينتج أن الفعليات السابقة تؤلف معطيات ومكونات الكيان الفعلي الجديد وأن هذا الكيان الفعلي الجديد يكون جديد النشأة ولكنه يتطابق مع الماضي بمعنى أن مكوناته تكون مشتقة من فعليات سابقة .

ويضيف هويتهد إلى ذلك أن الكيان الفعلي الجديد والذي يكون في حالة صيرورة أو تواجد ينمو مع المعطيات السابقة في وحدة جديدة وهو يستخدم كلمة «التنامي معاً أو النمو معاً» لكي يشير إلى هذا المعنى ويفسر ذلك بقوله إن كلمة «Concrescence» مشتقة من الفعل اللاتيني الشهير الذي يعني النمو والتنامي معاً ويضيف إلى ذلك قوله أن استخدام تلك الكلمة له ميزة أخرى تتمثل في أن اسم الفاعل أو اسم المفعول «participle» وهو «concrete» العيني يستخدم بوضوح في التعبير عن الواقعة الميتافيزيقية الكاملة .

يريد هويتهد أن يقول «أن النظرة إلى الكيان الفعلي في فرديته المنعزلة تؤدي إلى تصور الانتقال على أنه انتقال بين حدين مثاليين: الحد الأول يتمثل في مكونات ذلك الكيان الفعلي المختلفة والمنفصلة والحد الثاني يتمثل في مرور أو انتقال نفس المكونات من معية عينية . يعني هويتهد «بمختلفة ومنفصلة» أي بالاختلاف المنفصل أن الفعليات السابقة ذاتها هي فرديات منفصلة ومختلفة وأنها باعتبارها معطيات لـ كيان فعلي جديد تصير (أو تنتقل إلى الوجود) مكونات لمعية عينية هي نفسها الكيان الفعلي الجديد . وهذا يعني أن المخلوق الجديد هو عيني أي فعل بفضل معيته أو بفضل عملية معية النمو فعينته أو فعليته تتكون عن فعله من أجل تحقيق وحدة جديدة . ونحن نستطيع أن نميز في إيقاع عملية الخلق الكلية بين وجهين هما النوع الميكروسكوبي والنوع الماكروسكوبي : النوع الأول يتمثل في التدفق المتأصل والطبيعي في تكوين الموجود الجزئي ، وهذا ما يسميه هويتهد بمعية النمو والنوع الثاني يتمثل في التدفق الناتج عن تكرار العملية وانتقالها من عملية منتهية بكمال موجود جزئي ما أو بتمامه ومن ثم فساده إلى عملية أخرى يكون فيها هذا الموجود الذي كمل أو تم ثم فسد بمثابة عنصر أصلي أو معطى لموجود جزئي آخر وهكذا ويسمى هويتهد هذا النوع باسم الانتقال .

١٦ - الموضوعات الأبدية أو صور التحديد :

يتألف العالم على نحو ما بينا من عملية ذات وجهين تكون فيها الكيانات الفعلية في حالة «نبضات فردية وفي معية نمو فردي وخارج هذا ليس ثمة فعلية لأية كيانات أخرى، بمعنى أن الكيانات الأخرى كلها لا تعدو أن تكون إما عناصر لعمليات معية النمو وإما اشتقاقاً أو تجريداً عن الكيانات الفعلية الفردية وما سبق لا يمثل إلا صيغة أخرى للمبدأ الأنطولوجي في ضوء مقولة العملية ويقول هويتهد : «أن طبيعة أي نمط من أنماط الوجود (أي طبيعة أي كيان) لا يمكن أن تفسر إلا من حيث تضمنها لفاعلية خلاقة تحتوي بالضرورة على عوامل ثلاثة هي : المعطيات والعملية والتعاقب الموجود في صميم المعطيات «فعوامل الفاعلية الخلاقة تتمثل إذن في المعطيات والعملية والتعاقب» ويضيف هويتهد إلى قول هذا «أن بديل ما سبق يتمثل في «العالم إلى مطلق واحد توتولوجي عقيم.

ولقد رأينا من قبل أن معطيات أي كيان فعلي في عملية معية النمو، تتمثل في فعليات سابقة ثم تواجدها من قبل . لكن قبل أن نعرف كيفية «نمو المعطيات السابقة معاً لكي تؤلف كياناً فعلياً جديداً يجب علينا أن نفحص أولاً نمطاً آخر من الكيانات لم يسبق لنا ذكره .

فنحن حينما نقول بأن كل كيان فعلي هو فردية متخصصة تخصصاً جزئياً من الخالقية الفاعلية فإننا نعني بهذا أن فردية كل كيان فعلي تتكون بالخالقية القصوى التي تتخذ صورة جزئية . وهنا يتشابه هويتهد تماماً مع مذهب أرسطو في هذا الصدد : فكما أنه لا وجود لمادة بحتة عند أرسطو فلا وجود لفاعلية بحتة عند هويتهد : أن الفاعلية البحتة عند هذا الأخير لا تعدو أن تكون مجرد أو تجريد أو اشتقاق من الكيانات الفعلية، أما ما يوجد حقاً فهي الأفعال الفردية العينية وهذه الأخيرة ما هي إلا الكيانات الفعلية ذاتها .

لكن الفعل الفردي (ومن ثم الكيان الفعلي له صورة جزئية تخصه كما أن الجواهر Ovaia الأرسطي له صورته الجزئية).

ومن هنا ذهب هويتهيد إلى أن الفعل، لكي يكون فعلاً يجب أن تكون له صورته المحددة أو سمته المعينة، فبفضل صورة الفعل يكون تحديده أو تعيينه، وبدون تلك الصورة لا يمكن أن يوجد فعل فردي، ولا كيان فردي بالتالي. ومن ثم ينتج أن «صورة التحديد» تعتبر عنصراً أساسياً وجوهرياً وضرورياً لكل ما هو فعلي (أي للكيانات الفعلية)، فلكي يوجد الكيان الفعلي يتطلب تحديد هذا الوجود بواسطة نمط جزئي من (الكيان) الذي هو صورته.

صور التحديدات إذن كيانات، وهي موجودة، لكن وجودها ليس وجوداً فعلياً كوجود الكيانات الفعلية أنها توجد فقط كصور تحديدية للكيانات الفعلية، وحالتها الوجودية تتمثل في كونها «عناصر» للكيانات الفعلية.

وبالرغم من أن هويتهيد - ومن قبله أرسطو - قد أفرا جوهرياً وأساسية وضرورية «صور التحديد» بالنسبة إلى الكيانات الفعلية، إلا أنهما رأيا ضرورة تمييز «صور التحديد» هذه كنمط متميز عن نمط الكيانات الفعلية، ذلك لأنه على الرغم من أن «صور التحديد» هذه لا توجد إلا من حيث كونها محددة ومعينة للكيانات الفعلية، فإنها ليست مجرد صور للعمليات الفردية، تحدد البعض فقط بينما لا يكون لها أدنى علاقة ببعض الآخر، فكيانات فعلية مختلفة يمكن أن تأخذ نفس الصورة. وهذا يعني أن «صور التحديد» ذات طابع كلي، وأنها تتسم بالقدرة على تشكيل العديد من العمليات المختلفة، أي أنها تعبر عن نمط متميز من الكيانات يوضع في معنى متقابل مع الكيانات الفعلية.

ولقد أكد هويتهيد على وجود نمط من الكيانات يقابل نمط الكيانات الفعلية، فهو يقول: «يجب أن نعترف بأننا لا يمكن أن نتحاشى افتراض وجود مملكة الصور بمعنى أو آخر، يكون منبثقاً عن التجريد الذي نقوم به من دوائر انتقال أو فقدان أو اكتساب الكيانات الفعلية» ويقول أيضاً بصورة أوضح وأقطع: «إن صورة التحديد» تماثل الصور الأفلاطونية أو المثل الأفلاطونية أو كليات العصور الوسطى. لكنه رأى أنه نظراً للغموض الذي واكب تصورات: الصور

الأفلاطونية، أو المثل الأفلاطونية، أو كليات العصور الوسطى، ونظراً لوجود بعض أوجه الاختلاف القائمة بين هذه التصورات وبين تصوره الخاص عن «الموضوعات الأبدية» فإنه يفضل استخدام هذا المصطلح الأخير كبديل أو مرادف «لصور التحديد».

«صور التحديد» إذن كيانات، ونضيف الآن إلى ذلك كونها «أبدية» وتضح أبديتها إذا ما وضعنا في مقابلها «الكيانات الفعلية التي لا تتسم في وجودها أو في طبيعة هذا الوجود بأنها أبدية، فلقد رأينا من قبل أن وجود الكيانات الفعلية يتكون بواسطة عملية الصيرورة أو الإتيان إلى الوجود، فوجودها بمعناه الواقعي هو «فعلها» وطبيعة وجودها يتمثل أيضاً في «فعلها»، «الفعل» هو المكون النهائي لوجودها، وهو يشير إلى التغير لا إلى الثبات، وينتج عن ذلك أن وجود الكيانات الفعلية، أو تواجدها الجديد المتتابع، يتضمن تغييرها صيرورة، أي يتضمن انتقالها الصيروري وأن هذا يعني في حد ذاته - أن هذه الكيانات الفعلية تأتي إلى الوجود كمخلوقات جديدة.

أما «الصور» فهي على عكس الكيانات الفعلية، ليست كمخلوقات جديدة فوجودها من حيث طبيعته لا يتكون من عملية صيرورية، إذ أن الصيرورة والعملية، والانتقال، ليست بذات علاقة مع طبيعة هذا الوجود. وهذا هو ما عناه هوايتهد بقوله: إنها كيانات أبدية كما أن وجود الصور ذاته بمعناه الواقعي لا يتضمن العملية، إذ هو الذي يحدد عملية فعل الكيانات الفعلية وهو يأتي إلى الوجود بمعنى تشكيل الفعليات التي تصير، أو الآتية إلى الوجود، لا بمعنى أنه في ذاته مخلوق جديد. إن الكيان الفعلي يصير حين يتم تحديده، لكن الصورة لا تصير بواسطة تحديدها، لأنها من حيث هي كذلك - أبدية ومانحة للشيء الجزئي صورته وبالتالي تحديده، وليس أكثر.

ويستخدم هوايتهد مصطلح الولوج لكي يفسر عملية إتيان الكيانات الفعلية إلى الوجود بمعنى تشكيلها في صور، فالصور تلج الكيانات الفعلية الجديدة، ومن ثم تحدها. يقول هوايتهد: «إن الفعليات المكونة لعملية العالم، يمكن تصورها في مثل هذه الفلسفة، على أنها تمدنا بأمثلة واضحة لكيفية ولوج أو مشاركة أشياء أخرى، كيانات أخرى، تشكل تحديد أي وجود فعلي. وهذا يعني أن الأشياء

الزمانية يتم تحديدها بواسطة ولوج أو مشاركة أشياء أبدية».

ولولج الصور، قد يعني من بعض نواحيه، أن هذه الصور تكون سابقة على الفعليات التي تدخلها وهذا حقيقي، إلا أنه من غير المقبول أن نفترض سبق هذه الصور كموجودات أبدية فعلية قائمة بذاتها، لأن ذلك سيتضمن بالضرورة أن علينا أن نعالج «الوجود الأبدي» للصور باعتبار أنه نوع من الكيانات الفعلية، في حين أن المبدأ الأنطولوجي يقرر بوضوح أن هذه الصور لا يمكن أن توجد وجوداً فعلياً في ذاتها، ولا يمكن أن توجد في عالم مفارق كعالم المثل الأفلاطونية... إنها لا توجد قط إلا كعنصر جوهري داخل في تكوين الكيانات الفعلية. ومن ثم فيجب أن ندرك بوضوح أن الصور التي تلج أو تدخل الفعليات الحاضرة، تكون موجودة في الفعليات الماضية، طالما أنها لا توجد في عالم آخر غير عالم الكيانات الفعلية ذاتة. إن الصور «عطاء» وهي باعتبارها موجودة في فعليات سابقة، لا تمثل إلا موضوعات تعطى أو تمنح لفعليات صائرة.

يجب أن نؤكد هنا إذن على أن الصور الأبدية لا توجد إلا كعناصر جوهريّة ضرورية لتكوين بعض الكيانات الفعلية أو بعضها الآخر. وأن طبيعتها تحتم عليها الولوج في بعض الفعليات، ولكن ليس ثمة شيء في طبيعتها يجعلها تحدد أو تختار أو تحتم أي كيان فعلي تدخل عليه أو تلجه، بل على العكس من هذا، فهي ذات طبيعة محايدة أو حيادية بالنسبة إلى الكيانات الفعلية الجزئية التي تلجها. الموضوعات الأبدية إذن عناصر جوهريّة ضرورية للكيانات الفعلية وبواسطتها يمكن تحديد كل ما هو فعلي. وكما سنرى فيما بعد فإن «أي كيان لا يتضمن تصوره إشارة ضرورية لأي كيانات فعلية محددة وعينية في العالم الزماني، هو... موضوع أبدي» إن الفقرة السابقة تقدم علاوة على ما تضمنته تعريف هوايتهد الدقيق لمصطلح «الموضوع الأبدي».

الصور إذن في طبيعتها الأصلية، لا زمانية أي أبدية، وهي عطاء يقدم إلى الفعليات الصائرة أو الآتية إلى الوجود فيشكلها ويمنحها تحديدها، ويعينها في كيانات فعلية مكتملة العناصر.

١٧ - القوة والفعل :

سنبحث الآن في علاقة الموضوعات الأبدية بالكيانات الفعلية بصورة أكثر تفصيلاً، ذلك لأن تلك العلاقة كما فسرناها في ضوء «العطاء» ليست علاقة بسيطة إنما هي علاقة معقدة. ولقد رأينا من قبل أن طبيعة الموضوعات الأبدية هي طبيعة محايدة أو حيادية بالنسبة إلى ولوجها أو دخولها في الفعليات الجبرئية لتشكلها وتحددها. ويمكننا الآن أن نفسر ذلك بقولنا «إن الصور الأبدية أو الموضوعات الأبدية هي في ذاتها قوة بحتة لتحديد الفعليات كما أن طبيعة الصور الأبدية كقوة بحتة إنما يمكن تفسيرها في ضوء العطاء». يقول هوايتهد: «أن الموضوع الأبدى قوة للفعليات ولكنه في ذاته حيادي أو محايد في ولوجه في أي كيان فعلي جزئي في عالمنا الزماني هذا وأن القوة ملازمة للعطاء، إذ أن العطاء يعني أن ما يعطي أو يمنح يمكن ألا يعطي أو يمنح وأن ما لا يعطي أو يمنح يمكن أن يعطي أو يمنح».

والواقع أن التراث الفلسفي عرف منذ القدم تصور القوة كتصور مقابل لتصور الفعل كما شعر هذا التراث بحاجته إلى تحديد مكانة هذا التصور واعتباره كفكرة ميتافيزيقية هامة.

يقول هوايتهد: «إن فكرة القوة فكرة رئيسية في فهم الوجود، وهي أساسية طالما أننا قبلنا فكرة العملية، ذلك لأننا إذا فسرنا العالم في ضوء كيانات فعلية استاتيكية، فإننا لا نكون بحاجة إلى فكرة القوة، إذ سيبقى كل شيء على ما هو عليه، ولن يكون التعاقب أكثر من مظهر ناتج عن ضيق أفق إدراكنا. وعلى العكس من ذلك، فإذا بدأنا بفكرة العملية كفكرة رئيسية، فإن فعليات الحاضر، ستستحق خواصها من فعليات الماضي، وستمنح خواصها لفعليات المستقبل. ويمعنى آخر ستكون الفعليات الحاضرة تحققاً مباشراً لقوة سابقة، ومستودعاً لقوة ستتحقق بالفعل في المستقبل».

وهذا يعني أننا حينما نتصور العالم كعملية وكتغير وكنمو وكتقدم، فإن مثل هذا التصور. يجب أن يتضمن أيضاً فكرة «القوة» فالعالم المتغير والنامي والمتقدم والخاضع لعملية الصيرورة، يمثل فيه الغد - أشياء وصورا لا توجد فيه اليوم، وما يكون غير فعلي فيه اليوم، سيكون فعلياً في الغد، أما الآن فهو مجرد قوة أو إمكانية. وهذا يعني على حد تعبير هوايتهد «أنه بمعزل عن «القوة» وعن «العطاء» لا يمكن أن توجد سلسلة مترابطة من الأشياء الفعلية في عملية تواجد أو صيرورة الكيانات الفعلية الجديدة. والتصور البديل لهذا هو تصور عالم أحادي استاتيكي لا تتحقق فيه أية قوة أو إمكانية تحقّقاً فعلياً، وم ثم فتصور «القوة» يكون تصوراً لا معنى له في مثل هذه النظرة الأخيرة».

والقوة و «العطاء» فكرتان مجردتان ومن ثم فيجب أن يشيرنا طبقاً للمبدأ الأنطولوجي إلى فعليات. فالقوة هي قوة شيء فعلي، والعطاء عطاء شيء فعلي، وليس ثمة قوة تكون مجرد قوة، أو مجرد كيان هو قوة دائمة لكيان فعلي، إذ (الكيان) هو قوة كيان فعلي، والكيان الفعلي الفردي زمني غير أبدي، الآن فسنركز على فكرة العلاقة بين «القوة» وبين «الجدّة».

يسارع هوايتهد فيؤكد أنه ليس ثمة شيء جديد ويكون فعلياً، ما لم توجد «كيانات» هي قوة بحتة. يقول هوايتهد: «أنه لمن الواضح أن فكرة «القوة» وفكرة «العطاء» لا يعينان شيئاً بمعزل عن كثرة الكيانات التي هي قوة بحتة، والكيانات الأخيرة هي «الموضوعات الأبدية». ما يريد أن يفعله هوايتهد هنا هو أن المبدأ الأنطولوجي يقرر أن شيئاً جديداً لا يأتي إلى الوجود من خواء، وإنما يمكن أن يأتي إلى الوجود عن قوة غير محققة. وهذه القوة غير المحققة يجب أن تتكون من كيانات. أما كلمة غير محقق فهي تشير بوضوح إلى تقابل القوة مع الفعل. فالفعل محقق والقوة غير محققة. وعلى هذا النحو يمكن أن نقرر أن فكرة «الجدّة» لا معنى لها إلا إذا كانت ثمة كيانات هي «قوة بحتة» وهذه الأخيرة هي «الموضوعات الأبدية».

فكرة «القوة» تعارض أو تتقابل كما قلنا مع فكرة «الفعل» ولهذا فإن هوايتهد يقرر وجود نمطين من الكيانات المتقابلة: ١ - الكيانات الفعلية. ٢ - الموضوعات الأبدية. يكون الأول نوع ما هو فعلي ويكون الثاني ما هو مجرد قوة

بحة. ولكن يجب أن نضع في اعتبارنا أنه على الرغم من أنهما نمطان متقابلان أو متعارضان فهما مترابطان ويعتمدان على بعضهما البعض ولا يوجد الواحد منهما منفصلاً أو مستقلاً عن الآخر «فالعقل والقوة يتطلبان بعضهما البعض الآخر في أدوار تبادلية في المثال والسمة وهذا يعني أن «ما هو فعلي يعتبر مثلاً لما هو ممكن وما هو ممكن يعتبر سمة لما هو فعلي».

ومعنى هذا أن هويتهم لم يقبل ما ذهب إليه أفلاطون من وجود مملكة أو عالم للموضوعات الأبدية تكون فيه هذه الموضوعات بمثابة فعليات توجد وجوداً مستقلاً ومنفصلاً عن الكيانات الفعلية وأنه يوافق تماماً على رفض أرسطو للعالم المثالي الأفلاطوني.

وعلى الآن أن نحدد بدقة أكبر العلاقة بين هذين النمطين من الكيانات أي بين نمطين متعارضين ومتقابلين من ناحية وغير منفصلين أو مستقلين من ناحية أخرى.

وهذه العلاقة يمكن أن تتضح تماماً إذا نظرنا في طبيعة الموضوعات الأبدية على أنها «قوة بحة» تعطى أو تمنح للكيانات الفعلية، ذلك أن القوة تتضمن العطاء أو الينح أو تتضمن القدرة على العطاء بمعنى أدق. وعطاؤها يتمثل في عنصر التحديد أو التعيين الجوهرى والهام بالنسبة إلى الكيانات الفعلية الذي تستقبله الفعليات كي توجد وإلا لما وجدت على الإطلاق. ومن ثم فالقوة تتضمن العطاء والعطاء يشير إلى القبول. ويضيف هويتهم إلى ذلك «أن فكرة العطاء تحمل معها الإشارة إلى ما وراء مجرد المعطى مشار البحث إنها تشير إلى قرار يتفصل وفقه ما تم منحه عن الحادثات التي لم يتم منحها بعد».

لكننا يجب أن نلاحظ بوضوح أن الصور أو الموضوعات الأبدية ليست إلا «قوة بحة» لا تكثرث بالفعليات الجزئية التي تلجها، فعطاؤها يتضمن وجوب ولوجها في بعض الفعليات أو في بعضها الآخر، ولكنه لا يتضمن اختيارات لأي كيان فعلي كي يوجد. وهذا يعني أن القرار الذي تلج به الموضوعات أو الصور الأبدية كيانات معينة لا يمكن أن يكون متواجداً في صميم الصور أو الموضوعات الأبدية ذاتها فالقرار فعل والفعل أو القدرة عليه لا يتعلق إلا بالكيانات الفعلية ذاتها. فالمبدأ الأنطولوجي يبين على حد تعبير هويتهم «أن أي قرار يجب أن يشير إلى كيان أو أكثر من الكيانات الفعلية، لأنه بمعزل عن الكيانات الفعلية لا شيء يوجد

أو يكون . . . إذ الباقي صمت تام . فالقرار إذن لا يتصل إلا بالكيانات الفعلية مثار النظر أي تلك التي تكون في عملية معية نمو أو في حالة تقبل للصور .

الموضوعات الأبدية إذن ضرورية للكيانات الفعلية والكيانات الفعلية ضرورية للموضوعات الأبدية فالموضوعات الأبدية تحدد كياناً فعلياً عن الآخر وتمنحه وجوده إن صح القول عن طريق منحه صورته لكن هذه الموضوعات الأبدية لا يمكن أن توجد إلا إذا كانت هناك موجودات فعلية تشتق منها بالتجريد .

ويضيف هو يتهد إلى ما ذكره عن «القرار» أن «القرار لا يمكن أن يكون علة مساعدة للكيان الفعلي فهو يؤسس فقط المعنى المحدد لما هو فعلي» وهذا يعني أن القرار يؤسس الطبيعة الأساسية للفعل الذي تصير الفعليات وفقه أو تأتي إلى الوجود بمقتضاه ولما كان قرار (ولوح الموضوعات الأبدية) قراراً واحداً في صميمه فإن هذا يعني أن (ما هو فعلي) هو قرار محدد وسط (ما هو مجرد قوة) .

لكننا يجب أن نلاحظ أن «القوة» ليست مقتصرة على الكيانات الأبدية فكل الكيانات تكون في حالة قوة وبمعنى آخر فهناك إلى جانب «القوة البحتة» أو «الموضوعات الأبدية» قوة أخرى كامنة في داخل الكيانات الفعلية .

تم الكتاب بحمد الله والصلاة
والسلام على رسول الله وعلى
آله وصحبه وسلم

فهرس الكتاب

١ - حقيقة الفلسفة	٣
٢ - التعبير الفلسفي	٨
١ - حياته	١٣
٢ - زواجه	٢١
٣ - مؤلفاته	٢٢
٤ - نبذة عن مذهبه الفلسفي	٢٥
٥ - الاهتمامات الفلسفية المبكرة لهوايتهد	٢٨
٦ - المسألة الميتافيزيقية	٣٦
أ - المشكلة الميتافيزيقية الرئيسية	٤٠
ب - طبيعة الميتافيزيقا	٤٩
ج - مهج الميتافيزيقا	٥٩
٧ - تعددية الكيانات الفعلية	٦٧
٨ - الوجود والصيرورة	٧٣
٩ - نقد هوايتهد لتصور الكيان الفعلي كذاتية دائمة	٧٨
١٠ - مقولة العملية	٨٣
١١ - ذرية الصيرورة	٨٦
١٢ - النظرية الحقيقية لما هو فعلي	٩٠
١٣ - صيرورة وفساد الكيانات الفعلية	٩٣
١٤ - مقولة النهائي الخالقية	٩٥
١٥ - عملية نمو الكيانات الفعلية	١٠٢
١٦ - الموضوعات الأبدية أو صور التحدد	١٠٤
١٧ - القوة والفعل	١٠٨

يطلب من: **دار الكتب العلمية** بيروت - لبنان

د. ب: ٩٤٤٤ / ١١ - تكس: Nasher 41245 Le

هاتف: ٢٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٢٣ - ٨٦٨٠٥١ - ٨٠٥٥٧٣

تاكس: ٤٧٨١٣٧٣ - ١٢١٢ - ٦٠٢١٢٣ / ٩٦١١

وكيل عام في جمهورية مصر العربية

م. ب. الحلوة - مركز الشباب العالمي - مدينة نصر - القاهرة - ١١٦١٢٠